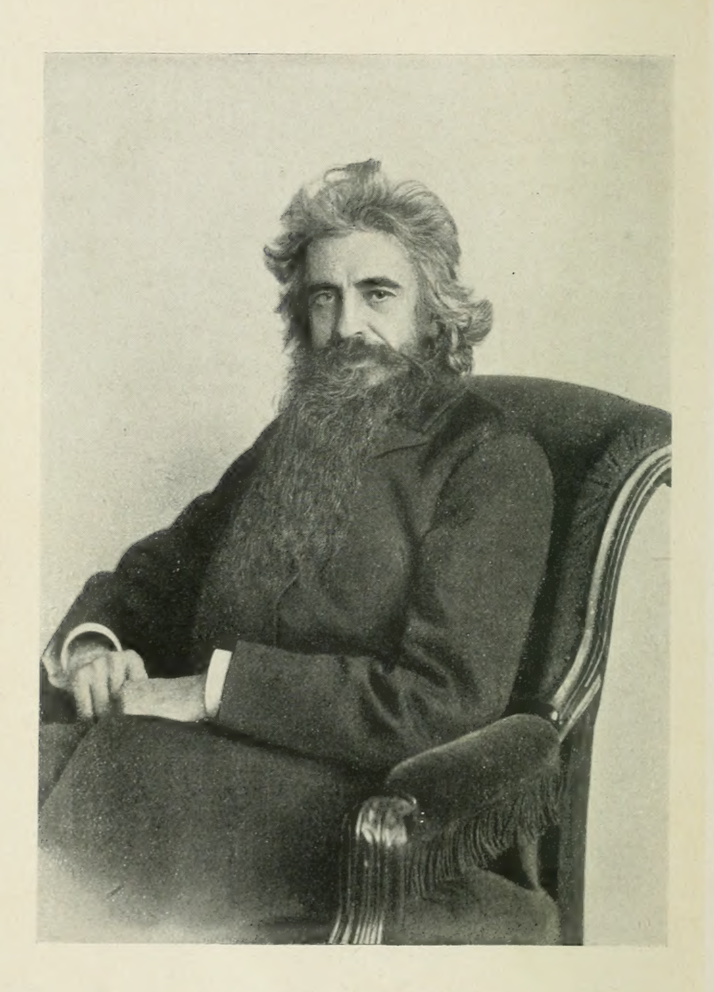
Vladimir Soloviev



Vladimir Soloviev a 38 ans

Publications de la *Bibliothèque Slave* de Bruxelles
Série A

UN NEWMAN RUSSE

VLADIMIR SOLOVIEV

(1853-1900)

par

MICHEL D'HERBIGNY

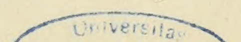
Безсильно зло, мы вѣчны, съ нами Богъ.

TROISIÈME ÉDITION



PARIS
Gabriel BEAUCHESNE & Cie, Éditeurs
ANCIENNE LIBRAIRIE DELHOMME & BRIGUET
117, Rue de Rennes, 117

1911



A LA SOCIÉTÉ PHILOSOPHIQUE

DE

L'UNIVERSITÉ IMPÉRIALE DE SAINT-PÉTERSBOURG

INTRODUCTION

Quelques fragments de ce livre ont paru en 1909 dans les Etudes[1]. Ils nous ont valu de Russie et de France les appréciations les plus encourageantes. Plusieurs amis de Soloviev, ses confidents ou les héritiers de sa pensée, ont exprimé leur pleine adhésion « à ces pages qui analysent avec tant d'exactitude la psychologie de ce Slave, et qui décrivent avec une précision si vraie les nuances extraordinairement riches de cette âme d'élite ».

Ces témoignages nous ont réjoui et nous osons les signaler, parce qu'ils garantissent l'impartialité de notre étude et sa vérité objective.

Plusieurs, parmi ces intimes de Soloviev, nous ont demandé de taire leur nom. A quel-

1. Numéros des 20 septembre et 5 octobre 1909.

ques-uns des autres nous sommes heureux d'exprimer ici notre gratitude.

M. Radlov y a droit en premier lieu. Le distingué directeur du *Journal du Ministère de l'Instruction publique,* éditeur des œuvres russes de Soloviev, ne s'est point contenté de nous adresser les remerciements les plus flatteurs ; il a voulu solliciter lui-même des héritiers de Soloviev l'autorisation, qu'ils nous ont gracieusement accordée, de grouper en une édition complète toutes les œuvres françaises de leur illustre parent. Malheureusement, un autre ayant droit a repoussé l'idée même d'engager des pourparlers.

La rédaction du *Novoïé Vrémia* a présenté nos articles à ses lecteurs avec une telle bienveillance qu'elle est, en partie du moins, responsable du présent volume. Des Russes nous ont demandé une étude plus complète et qui ne fût point dispersée dans les fascicules d'une revue. Devant leurs instances, nous n'avons pu refuser ou différer la publication de ce livre.

Nous devrions remercier, à côté des plus humbles admirateurs de Soloviev, certains personnages parmi les plus distingués de la Russie : membres des Académies, professeurs des Universités, élite de l'aristocratie

ou de « l'Intelligence ». La discrétion nous invite à nommer uniquement des Russes fixés à l'étranger : la princesse de Sayn-Wittgenstein née princesse Bariatinsky, la princesse Marie Ténicheff, la princesse Maria Mikhaïlovna Volkonsky, Mme Don de Cépian née princesse Dolgorouky.

Nous ne saurions surtout passer sous silence le R. P. Pierling, qui, très généreusement, a bien voulu mettre à notre disposition les richesses de sa *Bibliothèque slave*. Les documents qu'il nous avait communiqués ont attiré l'attention. Notre travail actuel lui doit aussi plusieurs fragments inédits. Tous les amis de Soloviev partageront notre reconnaissance.

Ces amis, nombreux parmi les Russes, se sont recrutés aussi dans l'Occident. Nous remercions spécialement de leur bienveillance pour notre précédent essai LL. EE. les Cardinaux Vannutelli, dont le nom se retrouvera plusieurs fois au cours de cette biographie, le R. P. Palmieri, MM. Etienne Lamy, Anatole Leroy-Beaulieu et Eugène Tavernier. Ces noms sont honorés par tous ceux qui s'intéressent en Occident à l'avenir intellectuel et religieux de la Russie. Une lettre du 19 décembre 1909, signée d'un de ces noms,

contenait cette déclaration émouvante : « Je vous écris en face d'une triple photographie de Soloviev, photographie que j'ai toujours devant les yeux, au-dessus de mon bureau. — Je me réjouis que vous ayez employé votre savoir et votre talent à esquisser la physionomie intellectuelle et morale de cet homme étonnant dont j'ai eu le bonheur et l'honneur d'être l'ami et même l'ami intime. C'est un bienfait dont je remercierai toujours la Providence. » Après avoir confirmé l'exactitude de nos observations sur le génie de Soloviev, sur l'élévation et la générosité de son âme, le même correspondant ajoutait : « Dans l'abandon de l'intimité, c'était un causeur merveilleux, plein d'autant de fantaisie que de savoir. Il projetait alors, et coup sur coup, des éclairs qui faisaient surgir un monde. Pour la mémoire de Soloviev, pour son œuvre passée et... future, je me réjouis que vous ayez composé votre opuscule si sympathique et si intéressant. »

Que le lecteur veuille bien excuser cette longue citation. Elle lui inspirera peut-être plus de confiance dans les pages qui vont suivre, plus de sympathie pour l'âme qu'elles essaieront d'analyser.

Elles sont dédiées à la *Société philosophique de l'Université Impériale de Saint-*

Pétersbourg : ce groupe d'élite qui eut jadis le courage d'accueillir Soloviev persécuté, nous a fait le grand honneur d'accepter cette dédicace. Nous remercions tous ses membres, et spécialement son président, M. le professeur A. J. Wedensky.

Enghien (Belgique), Pâques 1911.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

I

Nous écrirons partout Soloviev. C'est ainsi que Soloviev a lui-même orthographié son nom dans ses ouvrages français : *L'Idée russe* (plaquette de 46 pages ; Paris, Perrin, 1888) ; *La Russie et l'Eglise universelle* (Paris, Savine, 1889 ; in-12, LXVII-336 pages).

Voir aussi *La Question pénale au point de vue éthique* (Paris, Giard et Brière, 1897 ; in-8) et de *La Peine de mort* (*id.*, 1898), traductions (ou plutôt adaptations) extraites de la *Revue internationale de sociologie*.

Quelques auteurs français ont écrit pourtant *Solovioc;* les Allemands écrivent plutôt *Solowieff*, et les Anglais *Solov'ev* ou *Solov'jev*.

Soloviev avait adopté cette dernière transcription dans *Quelques. considérations sur la réunion des Eglises. Lettre à Mgr J.-G. Strossmayer, évêque de Bosnie et Sirmium* (Agram, 29 septembre 1886 ; in-8, 14 pages).

II

Une édition générale des œuvres russes de Vladimir Serguiévitch Soloviev a été commencée en 1901 par son frère aîné Michel ; après la mort de celui-ci, elle fut continuée par Grégory Ratchinski et achevée par Ernest-Lvovitch Radlov en 1907. Cette collection forme neuf volumes in-8 d'un texte très serré ; elle ne contient pourtant ni les poésies de Soloviev ni ses traductions, ni ses ouvrages ou articles français, ni sa correspondance.

Sauf indications contraires, nous renverrons à cette collection, en désignant le volume par un chiffre romain. En 1908

et 1909, M. Radlov a publié les deux premiers volumes des *Lettres* de Soloviev, à la même librairie de la société *L'Utilité sociale.*

L'excellente revue catholique de Prague *Slavorum litterae theologicae* a signalé dès leur apparition presque toutes les publications slaves qui ont parlé de Soloviev dans les dernières années. Ses tables fourniraient les éléments d'une bibliographie russe assez abondante. Elles seraient à compléter pour les années précédentes par l'article *Soloviev* dans le *Dictionnaire Encyclopédique* de Brockhausen et Ephrone. (Consulter aussi le supplément.)

III

Lors de notre premier travail nous disions : « A notre connaissance, aucune étude d'ensemble n'a été écrite hors de Russie sur Soloviev. » Ce jugement reste vrai.

En France, quelques articles de revues ont étudié presque exclusivement la partie française de son œuvre. Le reste, n'ayant pas été traduit, demeure inaccessible à la plupart de nos écrivains.

Signalons cependant : EUGÈNE TAVERNIER, *Vladimir Soloviev* (dans *La Quinzaine*, 16 novembre 1900 : tiré à part en plaquette de 16 pages) : SÉVERAC, *Vladimir Soloviev et la Philosophie en Russie* (*Revue de psychologie sociale*, avril 1908).

En 1887, le CARDINAL MAZZELLA lui consacrait son *Discours d'ouverture à l'Académie catholique de Rome* (*Stampa Romana*, 16 mars 1887. Traduit en russe chez Herder, 1889, 23 pages) ; en 1889, l'abbé ANSELME TILLOY publiait un volume entier : *Les Eglises orientales dissidentes et l'Eglise romaine* : *Réponse aux neuf questions de M. Soloviev* (Téqui, 1889, in-8, XVI-382 pages) : il écrivait *à l'occasion* de Soloviev, mais sans parler aucunement de lui.

Le vicomte E.-M. DE VOGÜÉ a publié dans *Sous l'horizon : hommes et choses d'hier* (Colin, 1904) un croquis du *Docteur russe* (p. 15-27).

Mentionnons, pour mémoire seulement, les violentes attaques du prêtre apostat GUETTÉE dans *L'Union chrétienne* (décembre 1889 à novembre 1890 : dix articles) et celles de MICHAUD dans la *Revue internationale de théologie* (vieille-catholique) : *Erreurs et Aveux de Vladimir Soloviev* (octobre-décembre 1907, p. 622-640), à propos d'articles publiés par MARIAN ZDZIECHOWSKI, dans *Demain* (22 décembre 1905 et 30 mars 1906).

Signalons encore une thèse présentée à l'Université de Halle, par le DOCTEUR D. VON USNADSE : *Wladimir Ssolowiow, seine Erkenntnisstheorie und Metaphysik* (Halle, Kämmerer, 1909). L'auteur y catalogue avec exactitude et sympathie les positions de Soloviev en face du problème critique; sa synthèse est bien justifiée, très claire, justement élogieuse. Allemand, il avoue une victoire décisive du penseur russe dans sa lutte contre Kant sur le point central du schématisme (p. 31). La métaphysique est moins heureusement exposée; les remarques de détail, généralement exactes, sont coordonnées suivant un plan qui ne reproduit pas celui de Soloviev. M. von Usnadse connaît trop bien son sujet pour s'étonner de notre critique. Obligé de se cantonner dans le domaine philosophique, il devait fatalement déformer une pensée qui s'épanouit partout en conclusions religieuses et chrétiennes. Les systématisations purement fragmentaires étaient regardées par Soloviev comme une chimère : ses ouvrages comme sa vie condamnaient l'usage des cloisons étanches entre le philosophe et le croyant.

M. v. Usnadse, en osant à peine nommer Dieu, la foi chrétienne et l'Eglise catholique, ôte leur clef de voûte aux conceptions intellectuelles de Soloviev; d'autre part, il interprète en un sens purement philosophique et naturaliste des considérations proprement dogmatiques sur l'Incarnation et la grâce. Dès lors, les étiquettes les plus contradictoires ne suffisent plus à classer ce penseur étrange. Les éloges très suspects d'Ossip-Lourié, cités à la fin du volume, et l'inattention à la date des textes auront aiguillé M. von Usnadse sur cette fausse voie.

Enfin, en 1910, a été publié dans la collection *Les Grands Philosophes français et étrangers* (Michaud, éditeur) un volume de 220 pages in-16, intitulé *Vladimir Soloviev*. C'est un choix de textes traduits pour la première fois par J.-B. SÉVERAC. L'idée est heureuse, les traductions sont généralement exactes. Comme nous l'avons dit ailleurs, ce travail contribuera certainement au renom de Soloviev; mais il donnera de lui, nous le craignons, une idée trop vague et peut-être fausse. Une introduction de 24 pages, inspirée tout entière par celle de M. Radlov, est insuffisante. M. Radlov écrivait pour des Russes, très initiés déjà à la pensée de Soloviev : des Français la discerneront plus difficilement dans une série d'extraits publiés sans aucune annotation ou explication. Il semble aussi que M. Séverac n'a point connu la correspondance de Soloviev ni soupçonné les plus intimes aspirations de son âme. De là, certain dédain pour les pages que le philosophe russe regar-

dait comme les plus importantes de son œuvre (p. 30). Enfin Soloviev était théologien; M. Séverac ne l'est point; la traduction des mots, celle des idées par conséquent, trahissent cette incompétence. Certaines expressions ont leur sens précis dans la langue théologique de l'Orient. Soloviev qui les employait à bon escient en russe les transposait lorsqu'il parlait en français : il savait bien que le littéralisme en pareille matière traduit mal le sens originel. Les théologiens occidentaux devront donc se garder de juger la pensée religieuse de Soloviev d'après les traductions de M. Séverac. Celui-ci garde droit pourtant à la reconnaissance des amis de Soloviev : les extraits qu'il a choisis auront du moins l'avantage d'attirer vers cet homme supérieur l'attention et l'estime d'une élite française[1].

1. Au moment où l'impression de notre volume est achevée, Son. Exc. M. E. L. Radlov nous communique le tome troisième (et dernier) de la *Correspondance de Soloviev*, publié comme les deux précédents par ses soins d'ami. (Même maison d'édition, 1911.)

A côté de documents déjà publiés mais dispersés, ce nouveau recueil contient quelques-unes des lettres adressées par Soloviev au P. Martinov (p. 18-30; la sixième est de 1887 et non de 1878), et au P. Pierling (p. 138-166) ; c'est ce dernier qui les a communiquées à M. Radlov. Les autres lettres inédites dont nous n'avions pas eu connaissance, confirment la ressemblance de notre esquisse, sans appeler aucune correction.

PUBLICATIONS
DE LA « BIBLIOTHÈQUE SLAVE »

En Occident, très peu de bibliothèques possèdent un fond important de livres slaves. Pour remédier à cette pénurie et faciliter le travail scientifique, les Pères Gagarin et Martinov fondèrent à Paris, au milieu du XIX[e] siècle, la *Bibliothèque slave*. En soixante ans, d'illustres bienfaiteurs l'ont enrichie ; plusieurs Universités et Sociétés savantes de Russie ont pris l'habitude de lui adresser leurs publications ; l'ancien archidiacre anglican William Palmer lui a légué les ouvrages rares de sa bibliothèque personnelle : d'autres personnalités éminentes lui ont offert des volumes précieux.

En 1903, la *Bibliothèque slave* a été définitivement installée par les soins du Père Pierling à Bruxelles, près de celle des Pères Bollandistes (22, boulevard Saint-Michel).

Dès l'origine, ses livres et documents servirent à des publications nouvelles. Rappelons quelques titres :

Les Manuscrits slaves de la Bibliothèque impériale de Paris, par Jean Martinov (Paris, Lanier-Cosnard, 1858).

Annus Ecclesiasticus Graeco-slavicus (dans les Acta Sanctorum des Bollandistes, octobre, t. XI), par le même. (Bruxelles, Goemare, 1863).

Œuvres choisies de Pierre Tchadaiev, par Jean Gagarin (Paris, Franck, 1862).

La Russie et le Saint-Siège. Etudes diplomatiques (Ouvrage couronné du prix Thiers par l'Académie française), par Paul Pierling (Paris, Plon, 4 vol., 1896-1907).

Maintenant que l'organisation de la *Bibliothèque slave* semble assurée, son programme pourra s'élargir encore. Ses publications comprendront une série d'études (série A) et une série de documents (série B), relatives l'une et l'autre à la Russie.

Dans la série A, le Père Pierling publiera prochainement le cinquième volume de *La Russie et le Saint-Siège.*

Dans la série B, sera bientôt sous presse :

La Confession orthodoxe attribuée à Pierre Moghila, édition critique donnant pour la première fois le *texte latin*, avec *Introduction historique* et *Notes théologiques*, par Antoine MALVY.

Sont encore en préparation :

Dans la série A, des études sur l'archevêque *Théophane Prokopovitch*, le principal collaborateur de Pierre le Grand pour l'organisation ecclésiastique de la Russie contemporaine et notamment pour l'érection du Saint-Synode ;

Dans la série B, *Documents diplomatiques inédits*, empruntés principalement aux archives du Vatican ;

Relations inédites de Possevino ; etc.

CHAPITRE PREMIER

NEWMAN ET SOLOVIEV

Contrastes et analogies.

I

A première vue tout semble contraste entre le grand cardinal anglais et le penseur que nous appelons un Newman russe.

Un peu plus d'attention ramène à deux points principaux l'opposition de leurs attitudes : Soloviev n'a jamais appartenu au clergé, ni avant son adhésion publique aux dogmes catholiques ni plus tard ; jamais non plus ses compatriotes ne surent avec certitude si les cérémonies liturgiques lui avaient ouvert officiellement les portes de l'Eglise Romaine.

Il était persuadé d'ailleurs que ces portes ne lui avaient jamais été fermées hermétiquement. Il s'assurait même qu'elles étaient toujours restées entre-bâillées pour tous

les Slaves, puisque les excommunications historiques frappaient Constantinople et non la Russie.

Il écrivait par exemple en 1888 : « La Russie n'est pas formellement et régulièrement séparée de l'Eglise catholique ; elle se trouve, sous ce rapport, dans un état indécis et anormal, éminemment favorable à l'œuvre de la réunion. Les doctrines fausses et anticatholiques, enseignées chez nous dans nos séminaires et les académies théologiques, n'ont aucun caractère obligatoire pour le corps de l'Eglise russe et n'atteignent pas du tout la foi du peuple. Le gouvernement ecclésiastique en Russie, illégitime, schismatique et anathématisé (*lata sententia*) par le troisième canon du septième concile œcuménique, est formellement rejeté par une partie considérable des orthodoxes russes (les vieux-croyants) et n'est subi par les autres qu'à contre-cœur et faute de mieux. On impute à tort au peuple russe le césaro-papisme qui l'opprime et contre lequel il n'a jamais cessé de protester. Les Pobédonostsev et les Tolstoï représentent aussi peu la Russie que les Floquet, les Goblet et les Freycinet représentent la France[1]. »

1. *Protestation contre une correspondance de Cracovie. L'Univers*, 18 et 22 septembre 1888.

Soloviev s'appuyait notamment sur l'attitude de Mgr (depuis, cardinal) Vannutelli, lors de sa légation à Moscou, en 1883.

Aussi, d'après lui, deux démarches suffisaient à un fidèle russe pour franchir le seuil du catholicisme : répudier manifestement les prétentions anticanoniques du Saint-Synode ; se soumettre clairement à la juridiction et à l'autorité doctrinale infaillible du pape, successeur de Pierre.

Le surplus, estimait-il, dans les circonstances actuelles et tant que le rite slave uni, prohibé par le gouvernement russe, ne pourrait se constituer hiérarchiquement dans l'empire, le surplus serait une double faute : une désobéissance aux lois pontificales qui interdisent de latiniser les Orientaux et une coopération scandaleuse aux calomnies qui attribuent à Rome une hostilité permanente contre les saintes et traditionnelles liturgies de l'Orient.

Soloviev mourut brusquement, désireux jusqu'au bout que les orthodoxes de Russie fussent autorisés à se soumettre immédiatement au Saint-Siège sans qu'aucune formalité canonique leur fût imposée ou même permise.

II

Une telle réserve est très discutable assuré-

ment. Du moins ne ressemble-t-elle en rien aux hésitations timides de Pusey. La profession de foi ne laisse aucun doute chez Soloviev : elle est complète comme celle de Newman.

Les angoisses d'âme qui la préparèrent et les ostracismes qui la suivirent rappellent les épreuves du fellow d'Oxford. Mêmes préjugés d'abord contre le papisme, dissipés par la même loyauté religieuse, par la même ferveur dans la prière, par le même désir de voir la lumière, par la même volonté d'accomplir tout ce que Dieu voudrait : et mêmes douleurs aussi de devoir abandonner l'instruction d'auditeurs très aimés, les paroissiens de Sainte-Marie d'Oxford pour l'un, et pour l'autre les étudiants de Pétersbourg.

Comment analyser les ressemblances plus intimes et vraiment merveilleuses de ces deux âmes ? Ames de philosophes poètes et de théologiens intuitifs, âmes d'artistes et d'érudits, âmes très aimantes et très pures, séduisantes.

Leurs goûts semblent identiques. L'Ecriture et les Pères — saint Augustin en particulier, — l'histoire ecclésiastique et la philosophie des évolutions religieuses dans l'humanité, l'ascension de la connaissance humaine jusqu'à Dieu et les devoirs quotidiens

de la piété, voilà l'objet commun de leurs études et celui de leurs ouvrages.

Tous deux, même avant leur conversion, ils aimèrent la chasteté jusqu'à s'engager au célibat perpétuel [1]; tous deux, ils aimèrent Jésus-Christ jusqu'à briser, pour le suivre partout, avec les amitiés les plus pures; tous deux, ils aimèrent l'Eglise universelle et leur patrie jusqu'à s'offrir en victimes pour obtenir qu'elles fussent un jour réunies l'une à l'autre.

III

Les âmes transparaissent dans les corps, elles façonnent l'expression des physionomies. Ceux qui connurent Newman dans sa jeunesse n'auraient-ils point retrouvé quelques-uns de ses traits dans une esquisse tracée par le vicomte de Vogüé ? Celui-ci a fixé les impressions qu'il éprouva lorsqu'il rencontra Soloviev pour la première fois; c'était au Caire chez M. de Lesseps, en 1876 : le voyageur russe était alors âgé de vingt-

1. Vers dix-huit ans, Soloviev songeait encore au mariage. Sa résolution définitive fut prise à vingt ans, plus tôt que celle de Newman.

A l'âge de vingt-deux ans, professeur déjà célèbre, il fut envoyé à Londres pour un an par son gouvernement. Quelques jours après son arrivée il écrivait à sa mère : « Ici pas de maladie, sauf bien entendu la maladie française; mais cela d'après les habitudes que vous me connaissez n'offre point de péril pour moi. » (*Correspondance*, II, p. 6.)

trois ans : « Une de ces figures qu'on n'oublie plus quand on les a vues une fois : de beaux traits réguliers dans une face maigre et pâle, enfouie sous les longs cheveux bouclés, toute dévorée par de grands yeux admirables, pénétrants et mystiques; une pensée à peine vêtue d'un peu de chair, le modèle dont s'inspiraient les moines imagiers quand ils peignaient le Christ slave, qui aime, médite et souffre, sur les vieilles icônes... Dialecticien songeur, candide comme un enfant, complexe comme une femme, trouble, attachant, indicible[1]. »

Un demi-siècle plus tôt on pouvait « voir passer dans les rues d'Oxford un jeune *clergyman* très simple d'allure, revêtu d'un habit à longue queue souvent assez usé, le corps incliné, mince, pâle, avec de larges yeux brillants, l'air un peu frêle et maladif, marchant généralement un peu vite, absorbé dans sa méditation ou dans une conversation avec quelque compagnon[2] ».

Vraiment cet Anglais avait quelque ressemblance avec le Russe que M. Eugène Tavernier saluait en 1888 à Paris dans les salons de la princesse de Sayn-Wittgenstein :

1. *Loc. cit.*

2. Thureau-Dangin, *La renaissance catholique en Angleterre au XIXe siècle*, I, p. 30.

« Très grand, très mince..., des yeux magnifiques, prodigieusement doux, limpides et profonds, lumineux malgré la myopie... ; des manières humbles et presque timides, avec un incomparable accent d'énergie audacieuse et obstinée ; une voix nuancée, pleine de sonorités éclatantes, graves ou caressantes... Les traits de l'esprit français lui allaient comme à un Parisien[1]. »

La vie de Soloviev a été bien plus courte que celle de Newman : supposez Newman mourant à l'époque de sa retraite à Littlemore. Mais son influence en Russie ne le cède à aucune autre.

De son vivant « beaucoup disaient, les uns par raillerie, les autres avec sérieux : C'est un prophète ; sa doctrine et sa vie sont d'un prophète ! Oui vraiment, les services qu'il nous a rendus sont d'un prophète. Et dans la patrie où il fut d'abord incompris et moqué, il ne cesse d'être apprécié de plus en plus[2] ».

Cette appréciation de M. S. N. Boulgakov, vraie déjà en 1903, se justifie, bien mieux encore, dix ans après la mort de Soloviev.

1. *Loc. cit.*

2. *Questions de Philosophie et de Psychologie*, 1903. (Numéro spécial consacré par la revue à Soloviev avec discours des professeurs A. Th. Koni, S. M. Loukianov, de l'archiprêtre Rojestvenski...)

L'influence de ses œuvres a modifié profondément dans sa patrie la direction des courants philosophiques et religieux, et son autorité grandit tous les jours.

Mais avant de réagir si puissamment sur son milieu, il avait été impressionné d'abord et modelé par l'ambiance. Pour lui laisser tout son relief, nous devrons donc le situer dans son entourage et rappeler à grands traits les tendances dominantes de la pensée russe entre 1850 et 1880.

Dès lors, dans le cadre des événements providentiels qui formèrent Soloviev, son originalité pourra saillir en pleine lumière; l'étude de sa personnalité très caractérisée révélera l'importance historique de son œuvre et jettera peut-être quelque jour sur l'avenir probable du mouvement qu'il a commencé.

Pour décrire le milieu russe entre 1850 et 1880, nous nous inspirerons de Soloviev lui-même. Il a souvent traité ce sujet, notamment dans les quinze chapitres de la *Question nationale en Russie* et dans de nombreux articles de revue, comme l'*Idéal national russe*, *Le Sphinx historique*, *Byzantinisme et Russie* [1].

Ses appréciations ont été très discutées au

1. T. V, p. 1-368, 389, 458, 513.

moment où il les publiait. Il les a maintenues.

Les partis pris et les menus détails des événements voilaient à beaucoup d'esprits la vérité d'une synthèse indépendante. Peut-être, par certains traits, surprendra-t-elle encore quelques Russes. Qu'ils le remarquent cependant : les pages qui vont suivre n'expriment point la systématisation préconçue d'un étranger, elles résument les jugements d'un penseur russe. Son patriotisme est maintenant hors de doute et les faits lui ont souvent donné raison. La sévérité même de ses jugements fera ressortir les progrès déjà réalisés par la Russie contemporaine.

CHAPITRE II

LE MILIEU RUSSE

Deux influences : Tolstoï et Tchadaïev.
Les luttes des partis.

I

Le premier essai[1] de Soloviev date de 1873. Cette année 1873 est le centre d'une époque où la Russie récolta bien des succès dans sa politique étrangère, mais commença de perdre beaucoup de ses énergies vitales dans les discordes intérieures.

L'empereur d'Allemagne venait d'être reçu solennellement à Saint-Pétersbourg, et son neveu, le tsar Alexandre II avait félicité publiquement le vainqueur de Sedan d'avoir créé un nouvel empire : les mauvais jours de Crimée étaient bien vengés. Après le dernier

1. *L'évolution mythologique dans l'ancien paganisme*, t. I, p. 1-25.

écrasement de la Pologne, à la veille des insurrections chrétiennes qui délivreraient du joug turc les Slaves du Sud, la Russie avait le sentiment qu'elle dominait en Orient comme l'Allemagne en Occident ; elle avait reconquis devant l'étranger son prestige diplomatique et militaire.

Par contre, les symptômes inquiétants se multipliaient à l'intérieur et s'aggravaient. L'influence de Tolstoï avait révélé aux individus et aux foules leurs malaises cachés. Ses livres n'avaient pas inoculé le mal, mais ils permettaient à chaque lecteur de le reconnaître en soi-même et de le constater chez les autres : en temps d'épidémie la simple description des maladies contagieuses contribue à les propager. Un ouvrage de médecine peut devenir alors un danger pour les imaginations faibles. Ainsi fit l'œuvre de Tolstoï : elle exaspéra le sentiment des douleurs individuelles ou même elle les provoqua en suggestionnant les consciences. Chacun pensa qu'il souffrait puisque tous souffraient ; chacun s'apitoya sur son propre sort : le comte ne pleurait-il pas sur le malheur russe ?

Il ne faudrait rien exagérer cependant. M. Radlov, le vénérable ami de Soloviev, n'a pas craint d'écrire dans ses *Notes biographi-*

ques sur Soloviev[1] : « Tolstoï a certainement contribué à restreindre en Russie l'influence du matérialisme et à développer l'intérêt pour les questions religieuses. » Nous souscririons volontiers à ce jugement ; nous verrons en effet, en étudiant la formation de Soloviev, comment lui-même fut intoxiqué d'abord par l'action, longtemps dominante en Russie, des matérialistes allemands ; les âmes négligeaient totalement la pensée religieuse, et le clergé restait indifférent. Sur les esprits empoisonnés et sur les cœurs languissants, les romans de Tolstoï pouvaient donc agir souvent comme contrepoison et comme révulsif.

Le mal de l'antichristianisme s'est pourtant développé sous le nom de Tolstoï.

Sans doute, le « converti » de Iasnaïa Poliana, devant qui s'agenouillent tant d'Occidentaux, en impose moins à ses compatriotes. Certaines de ses créations leur apparaissent plus directement irréelles et chimériques.

Nous croyons trop souvent peut-être que le grand romancier personnifie toutes les âmes russes : ses héros et leurs gestes symboliseraient exactement les psychologies individuelles et les réalités sociales ; les paradoxes de son Evangile, édifiés sur des nuages aux con-

1. En tête du neuvième volume, p. XLIII.

tours fantastiques, construiraient en une synthèse puissante la cité idéale que rêve toute pensée slave, grandiose ou naïve, simpliste ou raffinée. L'élite intellectuelle de Saint-Pétersbourg et de Moscou ne partage pas tous nos enthousiasmes. Elle reconnaît en Tolstoï les sacrifices généreux de l'homme et les mérites de l'écrivain, elle admire la netteté douloureuse de ses peintures, la précision de ses analyses, la limpidité de son style ; mais, aujourd'hui du moins, elle discute le penseur, elle condamne ses théories, elle combat son influence.

Cette résistance n'existait guère en 1873. Et qui dira tous les effets déprimants du tolstoïsme, d'autant plus redoutable qu'il était plus justifié par des faits réels ?

Les avocats modernes de la Russie nous disent que cet octogénaire n'incarne pas toute la Russie, et c'est vrai. Il est Russe, ses personnages aussi ; mais ils ne sont pas seuls [1]. Les Karataïev, les Gricha, les Vronsky sont peints d'après nature, mais d'autres les coudoient. Le souffle de Tolstoï n'aurait donc créé qu'un courant accidentel, comme le nihilisme, et ce serait déformer l'empire que le

1. Ces lignes étaient imprimées avant la mort de Tolstoï ; ne sont-elles pas confirmées par les conflits qui ont marqué ses derniers moments et ses funérailles ?

contempler tout entier dans les psychologies du grand visionnaire : autant vaudrait l'observer au télescope en braquant l'objectif sur la fumée des bombes! Nous méritons mieux.

Ce plaidoyer russe aurait été certainement inexact dans la période troublée qui va de 1860 à 1885. Alors vraiment les consciences individuelles et la société semblaient trop souvent ne plus discerner le bien et le mal. Encore un pas et elles les eussent identifiés.

Dès 1830, un penseur très original, véritable précurseur de Soloviev, le comte Pierre Tchadaïev (1794-1856) avait pressenti ce malheur. Il écrivait dans une lettre datée de Nécropolis (Moscou), 1er décembre 1829 : « Un certain aplomb, une certaine méthode dans l'esprit, une certaine logique nous manquent à tous. Le syllogisme de l'Occident nous est inconnu. Il y a quelque chose de plus que la frivolité dans nos meilleures têtes. Les meilleures idées, faute de liaison ou de suite, stériles éblouissements, se paralysent dans nos cerveaux[1]. » Et plus loin : « C'est l'étourderie d'une vie sans expérience et sans prévision, qui ne se rapporte à rien de plus qu'à l'exis-

1. *Œuvres choisies*, éditées par GAGARIN, S. J., Paris, Franck, 1862, p. 23.

tence éphémère de l'individu détaché de l'espèce... Il n'y a dans nos têtes absolument rien de général ; tout y est individuel et tout y est flottant et incomplet[1]. »

Jugements hyperboliques, comme toutes les satires, appuyés pourtant sur un fondement de vérité. En effet, jusqu'au dernier quart du XIXe siècle, il sembla que la réflexion philosophique ne pouvait germer sur la terre russe. La philosophie est alors une inconnue en Russie, et ce manque de culture générale laisse le champ libre à toutes les herbes folles. Disette ou empoisonnement, voilà le dilemme pour toutes les intelligences.

Et ce n'est point le philosophisme du XVIIIe siècle qui put remédier au mal. Il contenait fort peu de philosophie. Encore ce peu demeura pour les âmes russes un produit étranger : il ne sortait point d'elles, il ne pénétra point en elles.

Mêmes vices rédhibitoires pour la pseudo-scolastique des séminaires orthodoxes. Empruntée aux pitoyables manuels des écoles allemandes de 1730, elle avait été appauvrie encore par l'expulsion de tout ce qui rendait un son catholique ou trop clairement protes-

1. *Ibid.*, p. 24.

tant[1]. Aucun élément russe n'avait complété la doctrine ainsi tronquée; aucun effort d'adaptation ne la rendait assimilable. Il ne restait qu'un manuel latin, incompréhensible et ennuyeux. La scolastique n'a jamais été représentée en Russie que par cette caricature. On comprend dès lors le mépris où elle est tombée et où elle demeure encore aujourd'hui près des meilleurs esprits de la Russie.

Philosophie était donc devenu synonyme d'incohérence. Dans ces conditions, son ombre même devait périr. Elle s'évanouit en effet. L'effacement progressif fut achevé par la réforme de 1840 qui substitua le russe au latin pour l'enseignement de la philosophie. Le mot resta, il continua de figurer sur les programmes, et personne ne remarqua la disparition. Mais, en fait, y eut-il disparition? Dans la Russie ancienne, la philosophie avait-elle été jamais autre chose qu'un mot?

Bien peu d'esprits discernaient le péril de cette instruction qui remplissait les cerveaux, sans fortifier les intelligences. Des mots sus de mémoire, des faits juxtaposés, des catalogues bien ordonnés, mais pas de réflexion

1. Dans des manuels, publiés par des sommités « orthodoxes » du XVIII[e] siècle, des pages entières reproduisent mot à mot les passages les plus hétérodoxes des théologiens protestants.

humaine... Or le moindre choc provoque une explosion dans des dépôts de poudre instable et sans cohésion.

Tchadaïev écrivait : « Où sont nos sages ? où sont nos penseurs ? Qui est-ce qui a jamais pensé parmi nous, qui est-ce qui pense aujourd'hui pour nous[1] ? » Il était pessimiste quand il écrivait : « Nous avons je ne sais quoi dans le sang qui repousse tout véritable progrès. Enfin nous n'avons vécu, nous ne vivons que pour servir de quelque grande leçon aux lointaines postérités qui en auront l'intelligence[2]. » Mais peut-être cessait-il d'exagérer lorsqu'il disait à ses contemporains : « Solitaires dans le monde, nous n'avons rien donné au monde, nous n'avons rien appris au monde ; nous n'avons pas versé une seule idée dans la masse des idées humaines ; nous n'avons en rien contribué au progrès de l'esprit humain et tout ce qui nous est revenu de ce progrès, nous l'avons défiguré. Rien, depuis le premier instant de notre existence sociale, n'a émané de nous pour le bien commun des hommes ; pas une pensée utile n'a germé sur le sol stérile de notre patrie ; pas une vérité grande ne s'est élancée du milieu de nous ;

1. *Loc. cit.*, p. 26.
2. *Ibid.*, p. 28.

nous ne nous sommes donné la peine de rien imaginer nous-mêmes, et, de tout ce que les autres ont imaginé nous n'avons emprunté que des apparences trompeuses et le luxe inutile[1]. »

Par une indiscrétion, ces pages tombèrent sous les yeux de Nicolas I[er]. La suite fut terrible. En marge du manuscrit, le tsar jeta ces trois mots : « Est-il fou ? » Le monde des courtisans renchérit. Tchadaïev fut dépouillé sur l'heure de tous ses grades et emplois. En outre, un médecin du palais fut chargé de le visiter chaque jour « pour observer l'état mental de l'illustre aliéné ».

Le comte fut réduit à composer l'*Apologie d'un fou* qu'il voulait adresser à l'empereur. Sous le coup de l'épreuve, l'ancien disciple de Schelling médita longuement sur le christianisme. Les belles pages qu'il écrivit alors sur l'influence universelle de Jésus-Christ et de son œuvre ont contribué sans doute à éveiller des pensées et des sentiments catholiques dans l'âme de son ancien élève, le prince Gagarin. C'est ce dernier qui, converti et

1. Tchadaiev, *ibid.*, p. 27. — Cette sévérité était inspirée par un patriotisme ardent : « Je n'ai point appris à aimer mon pays les yeux fermés, le front courbé, la bouche close... Je chéris mon pays, mais je crois que le temps des aveugles amours est passé, qu'aujourd'hui avant tout l'on doit à sa patrie la vérité. » (*Ibid.*, p. 145.)

devenu jésuite, prépara la réhabilitation de son maître en publiant les *Œuvres choisies* de ce premier penseur russe.

La réhabilitation est achevée aujourd'hui. Celui dont le cri d'alarme avait fait sourire comme les appels d'un insensé est étudié par la Russie actuelle, admiré, honoré presque comme un prophète[1].

Or la pensée de Soloviev eut bien des analogies avec celle de Tchadaïev. Elle s'en inspira souvent mais pour la compléter, la préciser et la dépasser. Soloviev se préoccupa toujours de synthèse et de conclusions. Tchadaïev se contenta d'exposer sur la philosophie de l'histoire ses intuitions parfois remarquables. Nous n'en signalerons que deux ou trois exemples par où il servit de modèle à Soloviev.

Sur la dignité de la pensée avant et après Jésus-Christ, il écrivait : « Rien de plus simple que l'énorme gloire de Socrate, le seul homme que l'ancien monde ait vu mourir pour une conviction. Cet exemple unique de l'héroïsme de l'opinion a dû, en effet, étrangement étourdir ces peuples (grecs matérialistes). Mais pour nous qui avons vu des populations entières donner leur vie pour la

1. *Tchadaïev*, par HERSCHENSOHN, Saint-Pétersbourg, 1908.

cause de la vérité, n'est-ce point folie de nous méprendre comme eux[1]? »

En 1898, Soloviev écrira : « Socrate a épuisé par sa mort la force morale du pur homme. Pour aller plus haut et plus loin, il fallait plus que l'homme; il fallait Celui qui a la puissance de résurrection pour la vie éternelle. L'impuissance et la chute du « divin » Platon montrent que l'homme est incapable de se faire surhomme par la pensée, le génie et la volonté morale; il y faut un Dieu-homme[2]. »

Tchadaïev admirait spécialement l'influence du Christ parmi les non-chrétiens : « L'on n'a point une idée nette du grand œuvre de la rédemption, l'on ne comprend rien au mystère du règne du Christ, tant que l'on ne voit pas l'action du christianisme partout où le seul nom du Sauveur est prononcé, tant que l'on ne conçoit pas son influence s'exerçant *sur tous les esprits* qui, de quelque manière que ce soit, se trouvent en contact avec ses doctrines[3]. »

De là, une conclusion universaliste, « catholique », qui dut avoir son influence sur la conversion du prince Gagarin et dont Solo-

1. *Loc. cit.*, p. 105, note 1.
2. Soloviev, *Drame vécu de Platon*, t. VIII, p. 246-290.
3. Tchadaïev, *loc. cit.*, p. 110.

viev s'inspira largement. « Rien ne fait mieux voir l'origine divine de cette religion que ce caractère d'universalité absolue qui fait qu'elle s'insinue dans les âmes de toutes les manières possibles, qu'elle s'empare des esprits à leur insu, les domine, les subjugue, lors même qu'ils semblent lui résister le plus, en introduisant dans l'intelligence des vérités qui n'y étaient pas auparavant, en faisant éprouver au cœur des émotions qu'il n'avait jamais ressenties, en nous inspirant des sentiments qui nous placent, sans que nous le sachions, dans l'ordre général[1]. »

Ainsi, avant Soloviev que ses concitoyens appellent maintenant le premier philosophe de la Russie, un essai autochtone de réflexion philosophique avait été ébauché par le comte Tchadaïev. Mais le précurseur demeura longtemps encore un incompris ; il mourut en 1856 : le penseur qui devait, en le dépassant, lui préparer enfin des lecteurs russes, ce disciple lointain n'avait encore que trois ans. En 1862, le professeur archimandrite Féodor[2] était même expulsé du clergé pour des idées colorées à la Tchadaïev.

1. *Loc. cit.*, p. 39.
2. *Sur l'orthodoxie :* pages choisies de A. M. Boukharev (ex-archimandrite Féodor), éditées en 1906 par le *Tserkovny Goloss.*

Après Tchadaïev, aux côtés ou en face de Tolstoï, quelques romanciers, quelques poètes, quelques hommes sincèrement religieux comme Khomiakov, élite de la Russie orthodoxe au milieu du XIX[e] siècle, ont médité sur les aspirations des âmes slaves.

Ces âmes, très pacifiques en apparence et très uniformes, sont, au contraire, fort remuantes et très nuancées. Leurs sentiments oscillent en une sorte de flux et de reflux irréguliers ; les tempêtes succèdent brusquement à de longues bonaces. Dans ce peuple, les colères des individus comme les soulèvements des foules sont rares, mais brusques et terribles : la race n'a point dépouillé un vieux fond de barbarie et de fanatisme.

Trop d'observateurs se sont arrêtés à la surface des âmes russes. Ils n'ont vu que leurs apathies résignées, ils n'ont point sondé la profondeur des sentiments cachés. C'est là pourtant, dans les subconscients toujours mobiles, que s'élaborent les tempêtes ; c'est là que s'accomplit, depuis soixante ans surtout, un mouvement constant, très lent à ses débuts mais plus marqué d'année en année : le dépôt séculaire des traditions ancestrales glisse, comme un sable mouvant, sous la pression des courants venus de l'Occident. Déjà même

il est arrivé, et plusieurs fois, que tout point ferme semblât manquer soudain, comme si la maison n'avait pas été construite sur la pierre...

De tels spectacles invitent à philosopher. Plusieurs Russes s'y sont essayés à la fin du XIX[e] siècle, et quelques-uns avec un légitime succès, mais leur influence s'est toujours limitée à des cercles assez restreints.

Seul, le nom de Vladimir Soloviev a grandi merveilleusement. Malgré les attaques des jaloux, il dépasse maintenant tous les autres, il tend à les éclipser.

II

Le milieu russe opposa longtemps bien des obstacles au prestige et à l'action réformatrice de Soloviev.

Vers le milieu du XIX[e] siècle, des théoriciens utilitaires ou utopistes avaient enrôlé les foules en deux armées acharnées l'une contre l'autre. Malgré les remontrances de quelques sages, deux programmes se contredisaient, extrêmes l'un et l'autre, absolus, intransigeants : l'un prétendait copier l'Occident, l'autre voulait s'en tenir aux traditions nationales. De là les deux noms : *occidentalistes* et *slavophiles*.

Le programme des slavophiles se résumait alors en deux négations : n'avoir rien de commun avec l'Occident, ne se détacher d'aucune routine. En religion donc, comme en politique, superbe isolement ; pour l'enseignement comme pour la législation, immobilité absolue. Le parti se disait nationaliste. Il imposait à tous ses adhérents, sinon la foi, du moins, en vertu de la divinisation du passé, la lutte pour l'« orthodoxie » nationale et antiromaine.

Quelques politiques clairvoyants, quelques réformateurs vraiment éclairés sur les intérêts de leur patrie, quelques chrétiens sincères avaient jadis préconisé un programme ferme, mais prudent, de transformations sociales et religieuses. Ils auraient voulu, sans heurt et par un progrès continu, vivifier la pensée et l'activité nationales par un contact discret avec les meilleurs éléments de l'Occident. Ces gêneurs devinrent vite la cible des nationalistes les plus étroits.

Au début du conflit, la bonne société continua de réunir dans les mêmes salons les hommes à pensée diverse. Mais peu à peu les entraîneurs les plus bruyants et les plus violents l'emportèrent sur les conseillers plus modérés.

En face des slavophiles intransigeants, le

parti adverse devait tendre à des excès opposés et suivre à son tour les passionnés plutôt que les sages. Ceux-ci s'attristèrent; mais, à partir de 1860, ils ne furent plus guère écoutés.

Le programme du radicalisme à l'occidentale devint, en son genre, aussi simpliste que celui des plus fougueux slavophiles. Il exigeait sous prétexte d'évolution et de progrès un bouleversement universel; sous couleur de positivisme, des destructions et des nivellements implacables sur tous les terrains : plus de *tchin*, plus de tsar, plus d'empire ! Aux organismes sociaux seraient substituées partout les imperceptibles poussières des libertés individuelles. Les initiateurs du mouvement occidentaliste avaient dit naguère avec une grande sagesse : il ne faut plus d'Eglise purement nationaliste, fatalement asservie au pouvoir civil. Leurs prétendus héritiers déclaraient de façon absolue : il ne faut plus d'Eglise ! Déjà ces *jeunes libéraux*, doctrinaires ou révolutionnaires, condamnaient toutes les formes du christianisme, combattaient toutes les manifestations et les influences de l'esprit chrétien, érigeaient même en dogme, au nom du parti, l'incompatibilité de la science et de la foi : l'esprit moderne, façonné par le positivisme, écraserait fatale-

ment toute religion, mais surtout les religions dites positives...

Les slavophiles se recrutaient surtout parmi les hommes de gouvernement ; ils avaient pour eux la force de l'Etat centralisé et l'influence de l'Eglise impériale ; ils escomptaient la passivité légendaire des masses slaves.

Les libéraux occupaient presque toutes les chaires universitaires, instrument de propagande, partout incomparable mais quasi omnipotent en un pays qui proscrit toute autre manifestation libre de la pensée. Ils étaient la « Science » ! Quelle force ce mot leur donnait pour exploiter les goûts, toujours un peu frondeurs, d'une aristocratie qui s'était frottée à l'Occident, pour soulever la turbulence d'étudiants besogneux ou jouisseurs, pour entraîner la vanité moutonnière d'une bourgeoisie demi-lettrée !

Il était fatal que la lutte s'aigrît vite.

Les deux armées se heurtaient en des escarmouches quotidiennes. Leurs chefs se haïssaient à mort, le mot n'a rien d'hyperbolique, sauf pour quelques modérés qui se fussent contentés de déporter leurs rivaux en Sibérie ; et les simples soldats, dans chaque camp, se piquaient d'émulation.

Tout divisait donc ces fils de la même Russie.

Se connaissant à peine, ils étaient toujours prêts à recueillir et à colporter la calomnie d'un mouchard, pourvu qu'elle noircît ou ridiculisât un adversaire déjà méprisé. Tout les divisait, à l'exception d'un point : l'hostilité contre Rome.

Comment, en effet, ne pas combattre Rome ? Rome prêchait une Eglise universelle, et le nationalisme russe avait résolu de garder toujours, et jusque dans le service de Dieu, l'isolement d'une race choisie, ce qu'il nommait déjà le phylétisme autocéphale.

Rome ! Elle était à la tête du plus vivace, du plus prolifique des organismes chrétiens, et les meneurs les plus résolus du libéralisme russe prétendaient maintenant extirper la foi chrétienne jusqu'à la dernière racine.

Résistance aux empiétements de Rome ! C'était donc le seul cri qui pût mettre d'accord les frères ennemis. Encore, ces trêves devenaient toujours plus rares et plus courtes.

Pour le reste, séparation complète et sur toute la ligne. Personne entre les deux parties extrêmes, aucune *via media*... Les programmes, cristallisés en un bloc intangible, s'imposaient comme un credo. Incroyants et orthodoxes adoptaient pour devise : *Quiconque n'est pas avec moi est contre moi.* Cette parole

s'entend quand celui qui la prononce possède ou garantit une sagesse infaillible; mais protéger de son autorité les institutions d'un Pierre le Grand ou les superstitions autochtones, n'était-ce pas un blasphème... ? Les fidèles du slavophilisme ne se le demandaient même pas. Les « libéraux » non plus. Les uns et les autres s'inspiraient en toute occasion, et sans hésiter, de cette formule impérative et autocratique.

Vladimir Soloviev l'éprouva plus d'une fois et douloureusement. Souvent il se plaignit qu'il y eût dans chaque camp une opposition constante entre la théorie et la pratique. Sa plainte demeura longtemps sans écho.

Et quand on se fut avisé de cette contradiction interne, on ne s'embarrassa point pour si peu : l'esprit de parti va-t-il désarmer pour pareille vétille ? Des contradictions ! La belle affaire pour des belligérants ! Ils combattent pour leurs idées, cela suffit. Veut-on qu'ils aillent encore approfondir ces idées, les concilier entre elles et les prendre pour règle de conduite ? C'est ainsi qu'ils répondront eux-mêmes à Soloviev.

Des contradictions ? des incohérences ? Mais elles éclataient partout dans la tactique des deux partis et au cœur même de leur

système. Et personne n'en paraissait ému ou surpris.

Malgré leurs prétentions à la stabilité, les slavophiles divaguaient en des courses irréfléchies, poursuivant dans toutes les directions les fragments disparates d'un passé qui n'avait jamais été.

Leurs imaginations chimériques dépouillaient le passé réel de toutes ses imperfections successives, et le projetaient, en dehors du temps, dans une synthèse fausse historiquement et logiquement incohérente. Il fallait bien trier les éléments à ressusciter, mais on les triait en cachette : ceux qui déplaisaient étaient condamnés sans forme et sans raison.

Par exemple, les plus fervents adorateurs de toutes les traditions chrétiennes nationales écrasaient de leurs anathèmes ou de leurs arrêts judiciaires les sectes chrétiennes, proprement slaves, des vieux-ritualistes ou vieux-croyants, les *starovères*[1].

Par contre, ils juxtaposaient, en enjambant les siècles, tous les débris qui leur plaisaient ; ils exhumaient des monceaux de feuilles jaunies et desséchées, pauvres restes

1. Cette campagne contre les *starovères* n'a point cessé. Elle alimente encore les discussions des journaux et celles de la Douma. Et ce sont encore les réformateurs qui défendent ces vieux-croyants contre les conservateurs.

de tous les lointains automnes : il semblait qu'à force de piquer sur un vieux tronc les fleurs conservées en herbier depuis les printemps du dixième siècle, on infuserait à l'arbre une vie qui serait immuable et immortelle.

Contradictions analogues chez les « néo-occidentalistes » d'avant-garde.

Volontiers, ils auraient abattu l'arbre... pour donner plus d'indépendance à ses éléments dissociés, plus de vie à ses tissus et à ses cellules.

Ils ne parlaient que d'évolution ; et les transformations dont ils rêvaient n'eussent été que désagrégation.

Ils voulaient la marche en avant, le progrès, la vie ; et l'égalitarisme absolu, qu'ils prétendaient imposer à toutes les activités, aurait tué toute spontanéité, entravé tout développement et détruit l'apparence même du mouvement.

C'est entre ces deux groupes de combattants que s'insinua lentement l'influence de Soloviev. Nous dirons plus loin à quel paroxysme de colère en étaient venus les militants lorsqu'il commença son œuvre. Mais avant de rappeler ces luttes, avant d'étudier les travaux et le caractère du pacificateur, il

importe de montrer d'abord comment, par les péripéties de sa formation personnelle, la Providence l'avait préparé merveilleusement à connaître et à secourir les âmes de ses compatriotes.

CHAPITRE III

LA FORMATION

Foi perdue et recouvrée.
Au contact des luttes. — Le Pacificateur.

I

Soloviev fut préparé à son rôle par les conditions de famille et par le milieu social où son enfance se forma. Grandissant en pleine crise de la pensée nationale, il connut à fond, et par une expérience très précoce, les détresses et les aspirations des âmes russes. Ces initiations prématurées, dangereuses aux esprits médiocres, sont précieuses pour les hommes supérieurs. Elles les préparent à réagir sur leur milieu, d'une façon qui peut être en même temps très puissante et très adaptée.

Né le 16 janvier 1853, Vladimir fut le

second fils du premier et du plus laborieux historien de la Russie, Serge Mikhaïlovitch Soloviev.

Son père, âgé de trente-trois ans, venait de publier les premiers volumes du grand ouvrage qu'il continua jusqu'à sa mort : *Histoire de la Russie depuis les temps les plus reculés* (jusqu'à 1780)[1]. A la mémoire de ce père, Vladimir consacrait en 1896 un touchant article[2] auquel nous emprunterons quelques détails intimes ; l'éloge de l'historien est résumé par son fils en trois mots éloquents et justes: « Mon père aimait d'un amour passionné l'orthodoxie, la science et la patrie russe. »

Par sa mère, Polyxène Vladimirovna Romanov, qui mourut seulement en juin 1909, Vladimir était relié à la famille du philosophe ukrainien Skovorod[3].

Enfin, son grand-père, Mikhaïl Vassiliévitch Soloviev, était un prêtre orthodoxe.

Au foyer paternel, Vladimir Serguiévitch fut donc élevé dans les principes du slavophilisme primitif.

1. Vingt-neuf volumes. Moscou, 1851-1879, 2e édition.
2. T. VI, p. 643-662.
3. Un écrivain russe, S. Ph. Librovitch, dans un curieux ouvrage intitulé : *Sang étranger* (à la lettre : *non russe*) *chez les écrivains russes*, se hâte de tirer de ce fait une conclusion conforme à sa thèse (p. 81 ; Saint-Pétersbourg, sans date).

En 1864, il entrait au *Gymnase* de Moscou; le milieu changeait. C'était le temps où la jeunesse russe s'enthousiasmait, en dépit de la censure, pour le livre de Büchner, *Force et Matière*. Soloviev le lut; il le lut en allemand, à la dérobée; puis il lut Strauss, puis, dans le texte français, la *Vie de Jésus* de Renan...

Dès 1867, la foi chrétienne et le spiritualisme étaient condamnés. « Le catéchisme de la science, celui de Büchner, avait vaincu le catéchisme de la foi, celui du métropolite Philarète[1]. » — Verdict puéril et impersonnel, mais dont la cassation réfléchie allait témoigner bientôt d'une maturité précoce.

En attendant cette conversion, le vide était complet dans l'âme de l'enfant. « A l'âge de treize à quatorze ans, écrivait-il[2] le 18 août 1872 (il avait alors dix-neuf ans), quand j'étais un matérialiste zélé, c'était un grand problème pour moi : comment peut-il avoir (*sic*) des gens d'esprit qui soient en même temps chrétiens? et je m'expliquais ce fait étrange en

1. T. VI, p. 645.

2. *Correspondance* (édition Radlov), t. I, p. 158 : lettre *française* à Mme S. D. Lapchina. Le jeune homme avait griffonné en tête de sa lettre : « Je vous demande pardon de mon français horrifique. »

supposant ou de l'hypocrisie ou une espèce de folie particulière propre aux gens d'esprit. C'était assez bête pour un bambin... »

Ce « bambin » de quatorze ans se refusait même en famille, à tout acte religieux. Question de loyauté, estimait-il.

Le père connaissait son fils : il ne voulut rien brusquer, il ne fit aucun reproche, il insista seulement sur la gravité du problème de la vie : le résoudre à la légère, quelle responsabilité! mais, sans doute, l'enfant avait pesé le pour et le contre et cédé devant des objections plus fortes que les élucubrations trop peu scientifiques d'un Büchner ou d'un Renan.

En prenant ainsi son fils au sérieux, Serge Soloviev le sauva.

Il y a chez les hommes du Nord d'étranges précocités intellectuelles : un petit Moscovite de quatorze ans éprouva pendant trois ans les angoisses religieuses d'un Augustin avant sa conversion. Comme le grand docteur latin. dont il devait bientôt s'éprendre et s'inspirer largement, le jeune collégien slave, torturé par les deux problèmes de la matière et du mal, s'enfermait en une sorte de philosophie manichéenne dont les pessimistes allemands, Schopenhauer surtout, étaient les oracles et

les pontifes. Mais, dans leurs formules, il voulait voir plus loin que ses condisciples. Autour de lui, les collégiens de Moscou s'enlizaient presque tous dans le matérialisme pratique, dans le positivisme joyeux. La théorie les intéressait peu; ils y récoltaient tout au plus quelques aphorismes, — juste ce qu'il fallait pour excuser leur conduite... : à quoi bon le surplus?

Cette désinvolture à l'égard du vrai révoltait leur jeune et brillant condisciple : il était résolu dès lors à respecter toujours la vérité, à la poursuivre partout, à lui tout sacrifier. Elle récompensa son dévouement.

Mais sur le chemin de retour qu'elle lui traça, le premier relais — vraiment extraordinaire pour un enfant — vaut d'être signalé.

Avant la conversion religieuse, un esprit empoisonné a besoin, le plus souvent, d'un antidote philosophique. Des sophismes allemands, injectés à haute dose, avaient troublé le regard de Vladimir Soloviev : son intelligence s'oubliait, elle se livrait au seul témoignage des sens; elle ne reconnaissait plus pour réelle qu'une matière encore mal différenciée et emportée par les tendances générales du monde vers un mal-être toujours plus douloureux.

Contre cette ivresse, où serait le remède?

L'enfant le trouva dans... Spinoza. Spinoza qu'il lut à quinze ans, avec passion, fut pour lui ce que Plotin et les Platoniciens avaient été pour Augustin : la réalité du Spirituel et l'existence nécessaire du Divin, classées la veille au rang des hypothèses rebutantes et absurdes, apparurent soudain dans l'éclat d'une évidence incomparable.

La conversion commençait. Quatre ans plus tard, à propos des « matérialistes orthodoxes de la confession de Vogt, Büchner, etc. », il écrivait[1] : « L'absurdité logique du système a été reconnue et les matérialistes tant soit peu raisonnables ont passé au positivisme qui est une bête d'un genre tout à fait différent et n'est pas à mépriser. Quant au matérialisme, il n'a jamais eu rien de commun avec la raison ou la conscience, mais c'est un produit fatal de la loi logique qui réduit à l'absurde l'esprit humain séparé de la divine vérité. »

A l'époque où il écrivait cette lettre, Soloviev, âgé de dix-neuf ans, s'était consacré définitivement à la philosophie.

1. *Loc. cit.*, p. 159.

Ce choix n'avait pas été immédiat. Après sa sortie du gymnase, il avait si bien réussi d'abord dans la Faculté des sciences physiques et mathématiques de l'Université de Moscou, son esprit semblait si bien fait pour l'étude des sciences, que tous, professeurs et élèves, parlaient déjà de la chaire de paléontologie qu'il occuperait bientôt.

Soudain, la direction changea : les sciences naturelles éclairaient trop peu les mystères de la vie humaine; elles ne pouvaient pas consoler les âmes, ni les guider ni les sauver..., et les âmes russes avaient tant besoin d'un consolateur, d'un guide, d'un sauveur!

La philosophie l'emportait donc.

Notre converti de dix-huit ans se livrait à elle non pas en dilettante, mais en apôtre. Il se sentait une irrésistible vocation pour l'apostolat intellectuel : il étudierait et il penserait, non pour savoir ou pour rêver, mais pour aider et pour instruire.

L'art pour l'art, la pensée pour la pensée, la poésie pour la poésie, jeux d'égoïste! Soloviev en avait horreur. Il fut artiste, il fut philosophe, il fut poète, mais toujours pour les autres. La vie pour les autres et la pensée pour l'amour! — pour l'amour de Dieu et des âmes — voilà sa devise dès le début de sa conversion. Il la redira plus tard sous

cette autre forme, encore plus saisissante : « Sera sauvé celui qui aura sauvé [1]. »

Mais la conversion n'allait-elle pas être plus dangereuse que les égarements matérialistes ? Le pseudo-divin de Spinoza est un abîme sans limites ; par le mystère fascinateur de ses demi-clartés, par la splendeur de ses ombres toujours indéterminées et toujours mobiles dans leur éternel développement logique, cet abîme a donné le vertige à de puissants esprits. Pour un enfant enthousiaste et sans appui, quel péril dans cet appel des profondeurs indéfinies !

Or, dès l'âge de seize ans, l'intelligence de Soloviev fut assez ferme pour résister aux attraits enchanteurs, assez perspicace pour discerner et pour condamner l'apriorisme exclusif de son maître : les routes, ouvertes à l'esprit par Spinoza, sont très droites ; mais d'où partent-elles ? La méthode est rigoureuse ; mais, à son origine, est-elle légitime ?

Soloviev chercha d'autres maîtres. Bientôt son enseignement philosophique et religieux insistera, sans se lasser, sur la transcendance de Dieu et sur sa personnalité. Pourtant il gardera toujours sur Spinoza une

1. Dans *Le Secret du progrès* (1897), t. VIII, p. 74.

conviction d'ordre pratique qu'il motivait par sa propre expérience : à notre époque « d'empirisme inintelligent ou de criticisme étroit », écrivait-il en 1897[1], certaines formules de l'*Éthique*, exposées provisoirement devant un auditoire de positivistes russes, combattraient efficacement le sommeil matérialiste ; un contact, tout économique, avec le *de Deo* révélerait à bien des âmes et leur imposerait presque, comme à moi, l'attitude qui nous convient en face de l'Absolu, celle qui commence toute conversion, l'humilité.

II

Pendant que le jeune Vladimir grandissait, aux jours mêmes où sa pensée sombrait dans l'incrédulité puis se ressaisissait, la division des esprits ne cessait de croître en Russie. Les adolescents, les enfants eux-mêmes étaient sollicités de prendre parti. Dans une ville comme Moscou, personne ne pouvait ignorer la lutte, personne ne pouvait y rester indifférent : avec les contacts quotidiens les options s'imposaient.

Les deux programmes que nous avons es-

1. *Notre concept sur Dieu : à propos de Spinoza et du professeur A.-J. Wédenski*, t. VIII, p. 26.

quissés plus haut, ralliaient en deux groupes à peu près équivalents la presque totalité des Russes cultivés[1].

Les forces respectives se faisaient contrepoids ; mais, à mesure que le duel se prolongeait entre ces deux partis outranciers, les violents, par un phénomène habituel en temps de crise, accaparaient de chaque côté et monopolisaient la direction.

Les slavophiles relativement modérés, les Kirievsky, les Khomiakov, les Aksakov, ne comptaient plus à côté d'un Katkov, d'un Strakhov ou d'un Danilevsky. Bientôt le Saint-Synode lui-même serait asservi tout entier et comme domestiqué sous la domination, toujours plus lourde et plus intransigeante, de son procureur général Pobédonostsev.

Même exaltation des violents dans le parti libéral. Les années 1862-1864, qui virent les gloires impétueuses du néo-nationaliste Katkov, amenèrent aussi les premiers triomphes de Tchernitchevsky. Avec lui, une partie des occidentalistes devenait révolutionnaire : c'était une fraction minime mais tapageuse.

1. Ces pages sur l'état des partis en Russie résument, nous le rappelons à nouveau, les travaux personnels de Soloviev. Le tome V de ses *Œuvres complètes* est tout rempli par ses études sur la *Question nationale en Russie*.

Ils grossissaient leurs voix en affirmant que toute la Russie grondait derrière eux. Ainsi les sages semblèrent compromis et ce fut une joie pour les slavophiles.

Herzen, pour un temps, renchérit encore. Puis Lavrov et Kropotkine et Bakounine...

Les attentats suivront..., puis les répressions rigoureuses... Et par delà...?

Par delà, c'était le mystère.

Les événements des dix dernières années (1900-1909) ont ébranlé la Russie. Mais la Russie leur a résisté : et leurs phases les plus graves ont été peu de chose en regard de ce que présageaient les incompréhensions mutuelles et exaltées des chefs de parti entre 1860 et 1880. Il semblait alors que, sous leur impulsion, la guerre des idées dégénérerait fatalement en guerre civile.

Et quelles tueries alors ! Les griefs accumulés, les rancunes longtemps comprimées, les nécessités de la défense personnelle auraient imposé de vraies campagnes d'extermination.

A des spectateurs attentifs les grandes « exécutions » de Pologne en 1863 paraissaient n'avoir été qu'un prélude et comme une répétition, relativement inoffensive, du grand drame où des Russes combattraient des

Russes. On sait qu'à l'insu du gouvernement impérial de Russie, le « gouvernement insurrectionnel » de Pologne, dépistant tous les espionnages, n'avait point quitté la capitale du royaume ; l'Université de Varsovie lui avait servi de palais, les bandes de paysans avaient accepté la direction lointaine des professeurs et le commandement immédiat des étudiants : autant de symboles, pensait-on, des organisations qui se manifesteraient bientôt dans tout l'empire.

Seulement, la lutte en Russie serait autrement longue et sauvage qu'en Pologne : champ de bataille, plus vaste à la fois et plus morcelé, puisque, sur chaque déciatine des plaines sans fin, les ennemis se retrouveraient face à face, engagés en d'innombrables combats singuliers, sans pouvoir se retirer jamais en un camp parfaitement retranché ; et, de chaque côté, les combattants déploieraient la même endurance de race, le même enthousiasme à froid, la même docilité passive aux ordres des chefs, la même sérénité fataliste devant la mort, la même exaltation mystique pour la cause, la même résolution de tuer et d'être tué.

De 1860 à 1880, cette guerre civile fut constamment sur le point d'éclater, et les observateurs pessimistes ne manquaient point qui

prophétisaient la dislocation prochaine ou même la destruction de l'empire tsarien.

Avant un demi-siècle ! disaient-ils.

De fait, des attentats se succédèrent sans interruption pendant quinze ans : depuis celui de Karakozov (avril 1866) jusqu'à l'explosion qui détruisit au Palais d'Hiver la salle à manger impériale et qui ensevelit sous les ruines une centaine de soldats du régiment de Finlande (17 février 1880). Un an plus tard, le 1/13 mars 1881, Alexandre II, le tsar libérateur, succombait aux coups des assassins.

C'est de ces quinze années que M. Leroy-Beaulieu a pu dire : « Deux ou trois douzaines de jeunes gens résolus, ayant fait un pacte avec la mort, tenaient en échec le gouvernement du plus vaste empire du monde. »

Avec leur sang-froid, la principale force de ces enragés, c'était une certaine connivence secrète de la nation.

L'horreur de leurs crimes eût dû soulever contre eux les foules. Les sévérités aveugles de la répression retournaient les colères et rendaient un certain prestige aux meurtriers : pour quelques étudiants coupables, des milliers d'autres étaient frappés ; pour quelques fonctionnaires suspects, on cassait des cen-

taines d'innocents. Autant de recrues pour le parti des mécontents ; autant d'emballés qui bousculaient le réformisme pour se précipiter vers la révolution. Derechef, et par un nouveau contre-coup, leurs emportements donnaient autorité aux plus rigoristes des slavophiles orthodoxes.

L'opposition irréductible des deux tendances grandissait donc toujours, l'abîme s'élargissait, et personne ne songeait à le combler.

Chaque parti défendait une parcelle de vérité ; mais, hypnotisé par l'éclat de ce fragment, il ne pensait même pas à contempler dans son intégrité le diamant dont cette poussière avait été détachée.

La dignité de la personne humaine ! clamaient les uns.

Le caractère sacré de l'autorité ! ripostaient les autres.

Et les premiers ne s'apercevaient pas que leur matérialisme expliquait mal cette dignité ; ils ne prévoyaient pas que, sans une autorité directrice, le respect mutuel serait mal garanti ; surtout, ils oubliaient que les dépositaires du pouvoir demeuraient encore des personnalités humaines.

Les seconds divinisaient l'autorité, et leurs affirmations — légitimes s'ils les eussent

restreintes à l'origine lointaine du pouvoir et à l'obligation qui impose les lois justes aux consciences des citoyens — devenaient fausses par leur caractère exclusif et absolu : c'étaient les hommes au pouvoir qu'on divinisait, leurs caprices, leurs excès et le mépris affiché de plusieurs pour ce qui n'était pas slavophile.

Le meurtre du 1/13 mars 1881 ne désarma personne. Alexandre II avait été tué par les uns, il fut vengé par les autres. Mais les crimes sont stériles ; et les vengeances excessives ne remédient à rien : l'effusion du sang ne guérit pas les plaies...

Les yeux restèrent fermés sur la maladie qui, de proche en proche, contaminait les âmes. Personne ne se préoccupait de rechercher et d'enseigner des idées justes ; on se contentait, de part et d'autre, d'entraver par la violence les applications « déplaisantes » des idées adverses.

Si cette exaspération mutuelle avait continué, ses conséquences logiques se seraient développées : le moindre incident eût pu tourner à la catastrophe, et, par exemple, les troubles qui suivirent la guerre d'Extrême-Orient, auraient pris, quelques années plus tôt, un tout autre caractère. De 1905 à 1907,

les attentats et les répressions, les émeutes et les pogroms parurent presque bénins à ceux qui pronostiquaient d'après les effervescences des années 80 : c'est donc que l'état des esprits avait énormément évolué depuis 1880.

Cette évolution est incontestable, — incontestée aussi, — bien qu'elle soit très loin encore d'être achevée. Mais quelles en furent les causes ?

Elles sont complexes, assurément : lassitude des violences trop prolongées, expérience des gouvernants, progrès des études, contacts plus fréquents avec l'Occident, influence des réalités qui désillusionne les moins entêtés des utopistes... Ces causes ont favorisé les partisans d'une entente entre gouvernants et gouvernés, elles ont encouragé les champions d'une attitude moins intolérante envers l'Eglise catholique.

Mais ces tenants d'une politique plus compréhensive, d'où sont-ils sortis ? Qui les a formés ? Il semblait aux pères que les mots autorité et liberté étaient fatalement contradictoires, qu'il fallait être, sans milieu possible, irréligieux ou orthodoxe. Et voici que les fils constatent qu'entre une autorité et une liberté bien dosées l'accord est possible,

nécessaire, facile même ; ils découvrent que l'on peut être à la fois savant et croyant, que les consciences peuvent se sentir incommodées par la stagnation de l'orthodoxie orientale sans renier le Christ, que les âmes peuvent aimer l'Eglise universelle sans renoncer à la patrie.

D'où vient cette transformation ?

Nous n'hésitons pas à l'attribuer pour une très grande part aux exemples, à l'œuvre et à l'influence posthume de Vladimir Soloviev.

III

Cette influence de Soloviev est certaine. Elle est attestée par les faits ; elle est affirmée par d'innombrables témoignages. Beaucoup de Russes la reconnaissent ; d'autres, plus nombreux peut-être, la subissent par une série de ricochets et comme à leur insu : ils hésitent à se l'avouer.

Or, il est remarquable que pour rapprocher des adversaires, irréconciliables en apparence, Soloviev n'a compté ni sur des compromis ni sur les finesses qui dissimulent la vérité. Il n'eut jamais l'idée de constituer un parti, et c'est pourquoi son autorité s'étendit sur tous les partis ; il ne pouvait même

pas songer à s'immiscer d'une manière active dans la politique, et cette réserve a plus fait qu'une intrusion maladroite.

Sa force fut précisément dans sa franchise indépendante.

Il aimait la vérité pour la vérité ; il la reconnaissait où qu'il la trouvât; il la signalait courageusement. C'était s'exposer à tous les ostracismes de la gauche, à tous les anathèmes de la droite : qu'importait, si la vérité pouvait à ce prix être découverte plus intégralement et manifestée dans toute sa pureté?

Il voulait la vérité intacte. Il abhorrait les exclusivismes, et le titre même de ses livres exalta plusieurs fois l'intégrisme du vrai contre l'esprit de système[1].

C'était un intégriste, mais un intégriste loyal. Et si sa franchise de moraliste intègre mécontenta d'abord tous les partis, sa loyauté finit par les séduire.

Le professeur Brückner, de Berlin, a

1. Par exemple, en 1877, *Les Principes philosophiques de la science intégrale* (t. I, p. 227-375), et en 1880, *La Critique des principes exclusifs* (t. II, p. 1-374). — Le titre russe serait traduit plus littéralement, *La Crise des principes abstraits*, mais Soloviev le commente de telle façon que le mot *exclusifs* convient seul en français. — Le 9 mars 1897, il publiait un article intitulé : *Les Scandales*. « Le vrai scandale et le plus dangereux n'est pas celui des sens, c'est celui qui gâte l'intelligence; il ne résulte pas du pur mensonge mais des demi-vérités. » (T. VIII, p. 89.)

dépeint cet intégrisme dans son *Histoire de la littérature russe*[1] :

« Le philosophe moraliste et théologien, Soloviev, est une des plus intéressantes manifestations de la Russie moderne et de sa fermentation intellectuelle. Intrépide en son zèle de feu pour annoncer la vérité, il repoussait tout retour d'amour-propre... En nos temps de positivisme absolu et d'indifférence pour toute *théorie*, pour toute métaphysique, il a le grand mérite d'avoir ramené l'attention sur les questions *éternelles*... Avoir défendu les grands principes moraux en une langue élevée et poétique, avec la flamme de la plus intime conviction, avec une dialectique brillante et un riche savoir, voilà son plus grand mérite — doublement grand en un pays dont la littérature autonome est très pauvre en philosophie morale et dont la paresse intellectuelle (c'est l'Allemand qui parle) est toujours prête à se contenter des plus triviales apparences de vérité, du positivisme par exemple dans les années 60 à 70 ou du marxisme dans les années 90. »

Il est naturel que cette influence ait été longtemps entravée ; mais son triomphe, qui

1. Dr A. Brückner, *Geschichte der russischen Litteratur*, p. 309 et 311, Leipzig, Amelang, 1905.

commençait à s'affirmer lorsque Soloviev mourut, n'a cessé de grandir depuis 1900.

Qu'on en juge.

En 1907, un témoin compétent pouvait écrire[1] : « Un des plus rudes adversaires de Tolstoï sur le terrain philosophique et religieux, Soloviev, a conquis dans sa patrie le maximum de respect et de popularité. Il s'opposait à Tolstoï par deux notes essentielles : attachement à la conception historique du christianisme, au dogme de Nicée; opposition à la formule, à l'axiome, du tolstoïsme : *Ne résiste pas au mal*... Quand nous déposons le dernier ouvrage de Soloviev, celui qu'il acheva quelques jours avant de mourir, une indicible émotion s'empare de nous. Le regard de cet historien si profond, si lucide, si pénétrant... est aussi le regard d'un croyant modelé sur l'exemple de celui qui disait : *Ego et Pater unum sumus*. A ce point, la critique se tait, car l'amour commence. »

Même note dans un article du *Slovo* (13/26 mars 1909) à propos d'une conférence de M. N.-A. Kotliarevsky : « Le nom de Vladimir Soloviev, disait M. Vassili Goloubiev, devient

1. N. Hoffmann, dans la préface de sa traduction du livre de Soloviev, *Les Fondements religieux de la vie* (Wladimir Solovieff, *Die religiösen Grundlagen des Lebens*, p. VIII et XXI, Leipzig, Mutze, 1907).

de plus en plus populaire... Qui pourrait ne pas l'aimer dès le premier contact avec ses ouvrages? Quel lecteur résisterait à leur entraînement?

« Comme théologien, il croyait en un seul Dieu personnel et à la vérité du christianisme. Il se donna pour tâche de faire revivre le Christ en nos temps et de prouver que toute l'essence du christianisme peut être actuelle encore dans notre civilisation moderne. Il avait une foi profonde à la vie d'outre-tombe. Cette foi que nous recevons généralement dans une formule dogmatique, quelle influence a-t-elle sur notre vie quotidienne? Aucune. De là notre matérialisme pratique.

« Or, Soloviev joignit la foi la plus vive à la vie même du monde : voilà son originalité. Toute sa vie était ordonnée pour témoigner en acte sa foi au Christ-Dieu, et en même temps il est difficile de se représenter un homme du monde plus accompli que Soloviev. On pouvait le rencontrer partout où est la vie; il s'intéressait à tout ce qui intéresse la vie, à l'art, à la politique, voire à l'irrigation des steppes. Il n'était étranger à rien de terrestre et ses vers sont pleins de tous les sentiments humains.

« En même temps, dans son cœur il portait toujours Dieu. Il fut chrétien dans le plus

haut sens du mot, et cet accord de l'homme du monde avec l'homme de spiritualité, avec le chrétien, est le grand mystère de son âme. Sa vie répondait à ses œuvres. »

Des centaines de citations, d'origine très diverses, rendraient le même son.

Est-ce à dire que Soloviev ait rallié tous les esprits ? Evidemment non. Si les attaques passionnées ont fait place au respect, et la haine à l'estime, une personnalité aussi marquée ne peut pas cesser d'être un signe de contradiction. Les griefs se sont atténués, il serait anormal qu'ils eussent disparu. Et peut-être, à tout prendre, contribuent-ils mieux encore que certains enthousiasmes à glorifier Soloviev.

Ecoutons d'abord des hommes de gauche : MM. Mérejkovski et Ossip-Lourié interprètent exactement leurs regrets.

Le premier, auteur du livre intitulé *Le Tsar et la Révolution*, constate l'extraordinaire ascendant de Soloviev. Raison de plus, pense-t-il, pour déplorer son attitude : — Soloviev enthousiasmait le peuple russe par son enseignement moral ; il aurait pu le pousser à la révolution... Hélas ! « quelle faute inexcusable ! il a préféré devenir le Jean-Baptiste

de la Russie et prêcher, au milieu du désert, des devoirs surannés... » M. Mérejkovski aurait-il oublié que Jean-Baptiste, s'il prêcha dans le désert, y fit courir les foules? Et son enseignement moral n'était pas d'un retardataire, mais d'un précurseur.

Les doléances de M. Ossip-Lourié sont plus nuancées[1]. A ses yeux, Soloviev est assurément « un dialecticien excessivement fin et spirituel, un érudit, un poète, un honnête penseur, qui connaît à fond tous les systèmes de philosophie ». Autre aveu : « L'équilibre entre la *raison* et les *sensations* a toujours été parfait chez Soloviev : il ignore l'extase, on dirait que son mysticisme est le résultat de sa raison et non pas de sa perception religieuse intérieure. » Sans doute encore, « dans sa vie privée, c'était un ascète... Généralement la puissance de l'idée religieuse affaiblit les autres états intellectuels. Rien de pareil chez Soloviev, son activité cérébrale est restée puissante jusqu'à sa mort... Soloviev n'est ni un névrosé, ni un halluciné, c'est simplement un *contemplatif*... Tel qu'il est, c'est un noble penseur ».

1. Ossip-Lourié, *La Philosophie russe contemporaine* (Alcan, 1905). La première étude (p. 9-34) est intitulée *Soloviev et le Mysticisme*. Nos citations suffisent à caractériser les tendances de l'auteur, elles sont tirées des pages 11, 23, 28, 31-34. Nous avons respecté les italiques de M. Ossip-Lourié, mais nous avons maintenu dans le texte notre orthographe du nom de Soloviev.

Mais enfin, — et voici le reproche, plus glorieux en fait que tous les éloges — : « Soloviev voit le salut du monde dans le christianisme, dans l'union des Eglises. Ce fait semble étrange, car il est absolument inadmissible qu'il ignorât l'histoire sanglante des Eglises. Il n'en est pas moins certain que le christianisme est, pour Soloviev, ce que la substance absolue fut pour Spinoza... Nous accepterions volontiers les idées de Soloviev, s'il n'avait pas soin de nous dire et de nous répéter... : Participer à la vie de l'Eglise universelle, y participer selon ses forces et ses capacités particulières, voilà le seul but véritable, la seule vraie mission de chaque individu, de chaque peuple. *En dehors de Dieu, principe d'union, l'union des hommes n'est pas possible.* »

Les hommes de droite expriment un autre grief, qui se retrouve fréquemment jusque sur les lèvres des amis de Soloviev. Après avoir exalté le grand chrétien, beaucoup d'entre eux s'arrêtent.

Comme MM. Snéguirev[1], Vélitchko[2] et

1. M. A. Snéguirev dans *Foi et Raison*, 1906, t. XVII, p. 143-161, 179-189.

2. B. P. Vélitchko, *Vladimir Soloviev, sa vie et ses œuvres* (Saint-Pétersbourg, 1904).

Svetlov [1], ils croient devoir critiquer encore ce qu'ils appellent le *latinisme* de Soloviev.

M. Radlov lui-même ne peut dissimuler quelques inquiétudes à cet égard soit dans son article sur *Le Mysticisme de Soloviev* [2], soit dans son *Introduction biographique* au neuvième volume des œuvres complètes de son ami [3].

Latinisme est inexact, nous l'avons déjà noté. Il faudrait dire plutôt *catholicité* de la pensée et du cœur, ou, avec le R. P. Aurelio Palmieri, « enthousiasme religieux pour la vérité et l'unité du catholicisme [4] ».

Voilà donc les deux faces des accusations actuelles contre Soloviev. « Il serait notre idéal, disent les parties de gauche, s'il n'était antirévolutionnaire et chrétien. — Il serait le nôtre, ripostent les partis de droite, si ses convictions religieuses étaient plus nationalistes, moins ouvertement catholiques. »

La persistance de ces regrets explique

1. Svetlov, dans le *Messager théologique*, 1904, t. I, p. 1-42, 425-448 ; t. II, p. 1-46.

2. Dans le *Messager de l'Europe*, 1906, n. 11 ; cf. 1907, n. 1.

3. On retrouverait le même grief, plus ou moins nuancé, chez les professeurs Cherchenevitch, Wedensky, Zarine, Slonimski, etc.

4. Aurelio Palmieri, O. S. A., *La Chiesa russa, le sue odierne condizioni...* (Florence, 1908, p. 70 -706). Cf. *Le Problème russe*, dans les *Annales de philosophie chrétienne* (janvier 1908, p. 407).

assez pourquoi Soloviev fut si violemment combattu durant sa vie par les deux partis extrêmes dont nous rappelions plus haut les principes étroits et l'humeur intransigeante.

Cette intransigeance obstinée a fini par céder. Presque tous ses champions anciens ont reconnu les déficits de leur exclusivisme; ils ont écouté la contradiction et plusieurs se sont laissé convaincre.

Soloviev a réalisé cette merveille que les deux partis ennemis, leurs foules comme leurs élites, s'accordent presque sur son nom. Ils l'admirent ensemble; ils le glorifient, ils vont même jusqu'à le proclamer à l'envi « le plus grand philosophe de l'Europe au dernier quart du dix-neuvième siècle, le plus original, et le créateur du premier système philosophique véritablement russe[1]. »

Ainsi, ceux même qui s'étaient coalisés jadis pour le combattre, se réunissent aujourd'hui pour l'exalter. De tels mouvements d'opinion attestent un ascendant extraordinaire.

1. Prof. Lopatine, dans les *Questions philosophiques* (janvier et février 1901). — Le « gouvernement » du Caucase vient de publier et répand une brochure intitulée *V. S. Soloviev, le grand philosophe de la terre russe* (Tiflis, 1909, 53 pages).

D'où vient-il, cet ascendant de Soloviev sur les âmes slaves ?

Le R. P. Aurelio Palmieri nous en donne d'excellentes raisons. « Soloviev, écrit-il, unissant à l'ardeur de son enthousiasme religieux une admirable finesse d'esprit et une extraordinaire érudition, fut l'esprit le plus puissant et le cœur le plus généreux de la Russie contemporaine. »

Le vicomte de Vogüé apprécie de même « ce *Doctor mirabilis*, une des figures les plus originales du dernier quart de siècle ; une force, un excitateur d'idées... ; un cerveau puissant, élargi par une lecture encyclopédique, par la connaissance de toutes les philosophies, des sciences de la nature, des langues principales qu'il parlait à merveille, et mieux encore, une âme dont les secrètes beautés transparaissaient sur ce beau visage, dans ces beaux yeux fascinateurs... Cet homme était grand et foncièrement représentatif de sa race ».

Nous constaterons l'exactitude de ces jugements en étudiant les travaux et le caractère de Soloviev.

CHAPITRE IV

LE PROFESSEUR

A Moscou. — Premières disgrâces.
A Pétersbourg.

I

La vie de Soloviev paraîtrait assez monotone si les heurts du dehors ne l'avaient perpétuellement brisée. L'histoire de ces oppositions serait curieuse ; nous pourrions la retracer en détail. Mais les hommes et les choses de Russie sont-ils assez connus en France ? Ne faudrait-il pas insérer, après chaque nom, après chaque épisode, de longues parenthèses explicatives ?

Nous nous bornerons donc à relever les faits principaux avec quelques dates. Ils suffiront à notre but. Car déjà s'esquissera l'histoire d'une pensée toujours progressive mais longtemps contrainte, par sa loyauté même,

à chercher sa voie en tâtonnant; dès lors il sera facile de dégager les raisons psychologiques d'une influence toujours grandissante.

« Converti » dès avant sa vingtième année à la foi chrétienne, Vladimir Soloviev s'était orienté vers les études de philosophie : nous avons dit quelles lectures, quelles réflexions, quels desseins apostoliques l'y avaient amené. Ardent au travail, il fréquentait en même temps la Faculté d'histoire et de philologie, la Faculté des sciences physiques et mathématiques et l'Académie ecclésiastique de théologie. Outre ses professeurs préférés, P. D. Iourkévitch et V. D. Koudriatsev-Platonov, il consultait assidûment tous les grands philosophes de l'antiquité et des temps modernes. Il lisait et annotait dans leur langue originale Platon et Origène, Sénèque et saint Augustin, Bacon et Stuart Mill, Descartes et de Bonald, Kant et Schopenhauer, Hegel et Schelling, enfin parmi les Russes Tchadaïev et Khomiakov [1].

1. Alexis Stéphanovitch Khomiakov est mort le 23 septembre 1860. Il avait vivement désiré l'union des Eglises chrétiennes. Son âme ardente et pieuse déplorait le schisme et ses effets; mais les vivacités de sa polémique et ses ardeurs intransigeantes de slavophile accumulèrent les préjugés plutôt qu'elles ne les élucidèrent. Les huit volumes de ses œuvres russes ont été réédités à Moscou en 1900. L'abbé Morel se proposait d'étudier en détail leur théologie (cf. *Revue catholique des Eglises*, février 1904) lorsqu'il se noya

Surtout il s'absorbait en de longues réflexions qu'il prolongeait souvent jour et nuit; ainsi élaborait-il sur de riches matériaux une pensée très personnelle.

Le 24 novembre 1874, Soloviev soutint devant les jurys officiels de Pétersbourg sa première thèse : *La Crise de la philosophie occidentale*[1]. C'était une étude, un peu trop systématique peut-être mais fort bien conduite, sur la double évolution, qui, poussant l'idéalisme depuis Descartes jusqu'à Hégel et l'empirisme depuis Bacon jusqu'à Mill, les fait converger enfin vers un positivisme athée, égoïste, révolutionnaire et pessimiste.

La thèse fit sensation. Des centaines d'auditeurs étaient accourus à la soutenance, et, dès ce premier contact avec la foule des intellectuels russes, Soloviev devint un signe de contradiction. Les admirateurs enthousiastes eurent le premier mot : « C'est un homme inspiré, c'est un prophète », s'écriait déjà

si malheureusement dans la propriété de Dmitri Alexiévitch Khomiakov, fils de l'écrivain et futur président de la seconde Douma. M. l'abbé A. Gratieux a publié en 1908 plusieurs articles sur Khomiakov (*Revue catholique des Eglises*, mai, juin, juillet).

1. T. I, p. 26-144. En appendice : Théorie d'Auguste Comte sur les trois phases du développement intellectuel de l'humanité.

Zamyslovsky. Et Bestoujef-Rioumine[1], ami, admirateur et rival de Serge Soloviev, ajoutait : « Si les espérances de ce jour se réalisent dans l'avenir, la Russie possède un nouvel homme de génie : il ressemble à son père par ses manières et par sa tournure d'esprit, mais il le dépassera. Jamais, à aucune soutenance de thèse, je n'avais constaté une puissance intellectuelle si prodigieuse. »

Les attaques ne tardèrent pas. Les hommes qui représentaient alors la philosophie en Russie étaient tous imbus de positivisme. Le sous-titre de la thèse les visait directement : *Contre les positivistes ;* son succès les inquiéta et les premières hostilités commencèrent. Soloviev répondit nommément à deux de ses attaquants, les professeurs Lessevitch[2] et K. D. Kavelyne[3].

Provisoirement la victoire resta au jeune « Maître ». Un mois après sa soutenance il était nommé, à l'âge de vingt et un ans, *docent* de philosophie à l'Université de Moscou.

Son premier cours sur *La Métaphysique et la Science positive*[4] est du 27 janvier 1875.

1. Auteur d'une *Histoire russe :* I, 1872, Saint-Pétersbourg, des origines à Ivan III ; II (un seul fascicule paru), 1885, Ivan IV.

2. T. I, p. 195 sqq. *Etrange malentendu.*

3. T. I, p. 204 sqq. *Sur la réalité du monde extérieur et les fondements de la science métaphysique.*

4. T. I, p. 187 sq.

La première phrase du jeune professeur fut un hommage à la liberté : « Dans toutes les sphères de son activité, l'homme songe avant tout à la liberté. » Hardiesse séduisante pour un auditoire d'étudiants russes. Les derniers mots, souhait plus encore qu'affirmation, revenaient sur le même thème : « La pensée humaine s'oriente [par une saine métaphysique] vers sa vraie direction, vers celle qui, loin de rétrécir et d'enchaîner la connaissance et la vie de l'homme, les dilate indéfiniment et les affranchit[1]. »

Cet affranchissement pouvait bien impliquer certains adoucissements aux rigueurs gouvernementales. Il exigeait cependant des transformations bien plus intimes et d'un tout autre ordre. Le professeur développerait bientôt sa pensée : les nécessités de l'existence imposent à tout homme trois genres de société, la société économique pour l'utilisation du monde matériel, la société politique (ou *policée*) pour les relations entre hommes, la société religieuse pour notre commune subordination à Dieu. Pourquoi donc les volontés n'accepteraient-elles ces conditions sociales que par contrainte ? Pourquoi le philosophe, tout en cherchant à les

1. *Ibid.*, p. 194.

améliorer, ne les *voudrait*-il pas? L'homme ne peut-il reconnaître dans leur nécessité un vouloir providentiel, digne d'être aimé librement?

Ainsi se fonderait la *théocratie libre*. Ce mot, propre à la langue de Soloviev, exprime la reconnaissance réfléchie et aimante du domaine divin, son acceptation libre, qui peut seule procurer le véritable affranchissement[1].

Il y avait là plus d'ascétisme que de péril pour les gouvernants. Les gouvernants le comprirent alors; ils ne furent pas toujours aussi clairvoyants. Leurs suspicions et leurs arrêts devaient briser brusquement, après six années, la carrière si brillamment inaugurée. Encore cette catastrophe avait-elle été annoncée plusieurs fois par des demi-disgrâces et par de longues suspensions de cours.

II

Ces rigueurs s'expliquent par les succès extraordinaires du jeune professeur. Dès

1. *Principes philosophiques de la science intégrale* (tome I) : *passim*, notamment p. 234-235, 237, 264, 284. Cet ouvrage analyse les conditions de la connaissance, de la science, et de la métaphysique; les conséquences pratiques n'y sont encore indiquées qu'en passant, à titre d'exemples. En 1887, Soloviev consacrera un ouvrage spécial à l'*Histoire et l'avenir de la théocratie*. Nous en reparlerons plus loin.

l'origine, ils égalèrent ceux que le vicomte de Vogüé admirait en 1880 lorsque tous les échos de la Russie lui parlaient de « ce *Doctor mirabilis* qui électrisait la jeunesse studieuse par le magnétisme de sa personne et de sa parole ». Ce témoignage d'Occidental vaut d'être cité; il peint sur le vif une scène qu'aucun autre Français, sans doute, n'a vue de ses yeux. « Soloviev, dit-il, connaissait alors des journées triomphales... Son éloquence arrachait des acclamations à tous ses disciples. Nous suivions avec épouvante la parole audacieuse, comme on suit un acrobate sur la corde raide : quel faux pas allait le faire trébucher? Aucun. Savamment ramenée à l'idéal religieux, rassurante pour le plus rigide des conservateurs russes, la pensée de l'orateur côtoyait les précipices avec ces souplesses innées qui confondent toutes nos idées, dans le pays où l'on ne peut rien dire et où l'on peut tout dire. Le succès fut éclatant, — éphémère comme ce cours bientôt suspendu. »

De tels triomphes valaient au jeune professeur des jalousies implacables. Plusieurs collègues se sentaient vraiment trop éclipsés, ils se vengèrent. Leurs intrigues pourtant ne supprimèrent pas d'un coup leur rival. En mai 1875, après trois mois d'enseignement,

il fut éloigné une première fois. Le prétexte était une mission scientifique à Londres et en Occident.

L'absence dura quinze mois. La solitude faillit devenir nuisible à ce travailleur trop précoce, déjà miné par l'excès du travail. Pendant quelque temps il s'absorba, avec une passion inquiète et presque maladive, dans des recherches minutieuses sur le spiritisme et la Kabbale. Son but, qu'il avait exposé dans une lettre intime au prince D. N. Tsertelev, restait tout scientifique et digne d'un philosophe; il espérait qu'une lumière nouvelle, jaillie « des manifestations spirites, aiderait à constituer la métaphysique actuelle; mais, ajoutait-il prudemment, je n'ai pas l'intention de le dire tout haut : un avis public n'avancerait aucunement le résultat et me vaudrait à moi-même une mauvaise réputation[1]. »

Quelques Russes, amis de sa famille, vivaient à Londres. Ils essayèrent de lui ménager un peu de repos[2]. Soloviev se prê-

1. Fragments de lettres publiés dans le *Messager de l'Europe* en 1902 et relevés par M. Brussov dans l'*Archive Russe* (1903, nº 6). — Correspondance, II, p. 225.

2. Par exemple, M. et Mme Ivan Ianjoul : ils ont raconté leurs souvenirs de cette époque dans la revue *Rousskaïa Starina* (mars 1910, p. 475-507).

tait de bonne grâce à leurs désirs ; il acceptait de passer avec eux la soirée, de prendre ou d'offrir le thé. Ses histoires plaisantes alimentaient joyeusement la conversation. Il les interrompait par des éclats de cette gaîté nerveuse qu'on appelle le fou rire et qui succède souvent chez les hommes d'étude à la tension excessive du cerveau. Puis il redevenait grave : sa protestation d'ascète, toujours aimable mais énergique, stigmatisait les vulgarités de la pensée et la vie du positiviste logique. Brusquement un mot enjoué ramenait le sourire sur les lèvres, et sa verve faisait passer ses remontrances. Cet art de la conversation se développa chez lui jusqu'à sa mort.

Il le déployait aussi dans les milieux anglicans ; ceux-ci, très accueillants toujours pour les chrétiens d'Orient, très désireux de provoquer un rapprochement entre leur Eglise établie et les Eglises orthodoxes, choyaient « le Carlyle russe [1] ».

Après ces heures de délassement, Soloviev se remettait au travail : ne fallait-il pas compenser par des veilles prolongées le temps qui venait d'être gaspillé ?

Ces fatigues auraient achevé d'épuiser ses

1. Surnom cité par Vélitchko, p. 30.

forces si le séjour de Londres n'avait été réduit. Au début de novembre, Soloviev traversa la France et l'Italie pour se rendre en Egypte. A ce voyage se rattache sa première rencontre — sans aucun contact encore — avec le clergé catholique. L'impression ne fut pas défavorable. De Parme il écrivait à sa mère le 6 novembre 1875 : « De Chambéry à Turin, je me suis trouvé dans le même train que 250 prêtres vendéens qui se rendaient à Rome... : braves gens, et quelques-uns ne ressemblaient pas à des jésuites[1]. »

Soloviev voulait visiter la Thébaïde, apprendre l'arabe, s'initier aux croyances populaires de l'Egypte. Avant la fin de novembre, les Bédouins qui lui servaient de guides l'avaient détroussé et abandonné. Il ne s'émut point et poursuivit ses recherches jusqu'au mois de mars 1876. Cette première expédition hors de Russie s'acheva par un séjour d'un mois en Italie et par une halte de deux semaines à Paris.

Mille projets fermentaient alors dans son esprit. C'est à Paris notamment qu'il conçoit la première idée d'un livre à intituler : *Principe de la religion universelle*[2];

1. *Correspondance*, II, p. 15.
2. *Correspondance*, II, p. 27 : Lettre du 1/13 mai à sa mère.

le collaborateur principal aurait été l'*abbé* Guettée !

Le germe de cette idée ne périra pas ; mais il évoluera jusqu'à produire : *La Russie et l'Eglise universelle.* Ce jour-là, Guettée ne contiendra plus sa colère contre ce « papiste ! »

A Paris encore, un désir du prince Tsertelev amena Soloviev à visiter Renan. Enfant, il avait été séduit par l'auteur de la *Vie de Jésus ;* homme, il jugea sévèrement son interlocuteur : « Pour votre commission, écrivait-il au prince, je n'ai pu m'informer qu'auprès de Renan » ; et, après avoir noté[1] la réponse, il ajoutait : « Peut-être a-t-il menti ; car il me produit en général l'impression d'un vulgaire hâbleur. »

A son retour, le voyageur trouva que la Russie semblait bien morte : « Pétersbourg, écrivait-il à sa mère dès le 4 mai, ne s'intéresse pas aux grandes affaires. On pourrait croire que l'histoire se passe quelque part dans l'Atlantide. Pétersbourg n'est qu'une colonie lointaine ! »

Il reprit ses cours à Moscou, retrouva ses succès d'antan — et ses envieux aussi. Le

1. Cité dans *L'Archive russe*, 1903, n. 6. — *Correspondance*, II, p. 233 ; 19 juin 1876.

14 février 1877, on lui signifia qu'il était mis provisoirement à la retraite : il avait vingt-quatre ans !

*
* *

Cette fois, les positivistes n'avaient plus été les seuls adversaires : Katkov et le camp des néo-slavophiles venaient d'entrer en lice. En public, ils reprochèrent à leur victime d'avoir loué un collègue disgracié. La vraie raison doit être cherchée dans une première inquiétude sur les idées de Soloviev.

Ces idées de 1877, il les avait condensées dans une conférence intitulée *Les trois forces*[1]. Elles ne représentaient aucun caractère révolutionnaire, mais elles n'étaient pas exclusivement slavophiles : cela suffisait.

Trois forces, disait Soloviev, travaillent l'humanité depuis son origine : la tendance à l'unité sociale, la tendance à l'individualisme, la tendance supérieure à respecter Dieu dans les autres individus et dans leurs sociétés. Le développement exclusif de la première asservirait intégralement tous les hommes dans toutes les sphères; il aboutirait au nivellement, à l'uniformité, mais dans l'esclavage et dans la mort : le monde musulman lui doit son immobilité. L'Occident périt pour avoir

1. T. I, p. 214 sqq.

exagéré la deuxième tendance. L'Orient slave vivra s'il réalise la troisième.

Le morceau mérite un résumé un peu ample. En le lisant, on s'étonnera davantage de l'étroitesse des esprits qui purent s'inquiéter de telles idées.

« En Occident, chaque énergie s'isole sous prétexte de poursuivre son propre développement jusqu'au maximum; du coup, elle s'affaiblit jusqu'à s'anéantir...

« L'organisme social de l'Occident s'est morcelé d'abord en organismes particuliers et ennemis ; il se divise ensuite jusqu'à ses éléments derniers : des atomes de société, des personnalités dissociées... La tendance individualiste a prévalu dans toute l'évolution occidentale, à dater du jour où le particularisme germanique a commencé de lutter contre l'autoritarisme romain. Mais c'est par la révolution française que cet égoïsme individuel fut pour la première fois érigé en principe et solennellement proclamé. Elle commença par détruire les groupes organiques en qui se différenciaient les fonctions vitales, puis elle transmit la souveraineté au peuple ; mais dans ce peuple qui était naguère un corps vivant, elle ne considéra que la somme des individualités séparées entre lesquelles un seul lien subsistait : la communauté des

appétits et des intérêts. Mais si cette communauté subsiste parfois, elle peut aussi disparaître...

« Il faut pourtant en toute société un principe idéal d'unité : l'ancienne Europe le recevait du catholicisme féodal ; la Révolution tua cet idéal sans le remplacer. Elle parla de liberté, mais la liberté n'est pas un but, elle est un mode d'action. Je veux agir librement, sans être empêché ; mais cette liberté d'action individuelle ne peut être le but dernier de mon activité...

« Or la révolution, tout en donnant une importance absolue aux éléments individuels, limita leur activité aux besoins d'ordre matériel. On niait le principe du dévouement à la société, le désintéressement personnel...

« Une seule supériorité est maintenant estimée en Occident, celle du capital ; l'unique inégalité entre riches et prolétaires est celle de l'argent. Le socialisme, quatrième état, ennemi-né du tiers état bourgeois, prétend niveler cette différence économique. Mais quand bien même il triompherait sans engendrer un cinquième état, le néo-prolétariat, quand bien même il réaliserait l'égalité économique par la répartition égale des biens matériels et une égale jouissance de la civilisation, la question du but de la vie, de son

terme sérieux, ne serait pas résolue. Elle se poserait seulement avec plus d'acuité. Or à cette question le socialisme, pas plus que l'évolution occidentale actuelle, ne peut donner aucune réponse [1]. »

« La science, dit-on, va, comme idéal, remplacer la foi... Mais cette science empirique qu'atteint-elle ? — Des phénomènes, des faits. — J'en veux l'explication, et cette science les subordonne seulement à d'autres faits plus généraux !... Impuissant aussi l'art contemporain : il ne croit plus à l'idéal, et, se contentant d'imiter, il tourne à la caricature.

« Il faut donc, sans supprimer les améliorations économiques, sans renier la science, monter plus haut. En particulier, le besoin *primordial* du peuple russe, ce n'est ni l'accroissement de sa force ni l'efflorescence brusque d'une activité tout extérieure.

« Notre vraie force à nous, dans notre histoire passée et pour notre mission à venir, ce fut, ce doit toujours être notre élévation au-dessus de tout égoïsme national, notre souci de ne pas dépenser nos meilleures énergies dans les régions inférieures de l'activité, — d'un mot notre foi à l'existence d'un monde supérieur devant qui nous gardions collectivement l'attitude qui convient, la

1. P. 218-221.

soumission. Voilà qui est slave, uniquement slave, caractéristique nationale du peuple russe. Même l'humiliation matérielle de la Russie n'entraverait pas sa force spirituelle... Réveillons donc dans le peuple russe la conscience positive de cette foi. Réveillons-la en nous-mêmes. Elle est, cette foi, le résultat normal du progrès spirituel intérieur : progressons donc en nous élevant au-dessus de ces vétilles mondaines dont notre cœur est plein, au-dessus de ces vétilles prétendues scientifiques dont notre tête est pleine. Expulser de notre âme les faux dieux et les idoles, c'est déjà faire entrer en elle le vrai Dieu[1]. »

Les jeunes slavophiles, pour orthodoxes qu'ils fussent, estimèrent que le souci d'un pareil idéal affaiblirait l'empire. Leurs jalousies s'unirent aux rancunes des positivistes et cette coalition obtint que l'on imposât silence au trop éloquent rival.

III

Des amis intervinrent. Leurs protestations furent entendues. Dès le 4 mars, Soloviev était appelé au Conseil de l'Instruction publique.

C'était une demi-réparation. Elle éloignait

1. P. 224-225.

de Moscou le professeur trop aimé des Moscovites, elle le séparait de ses premiers disciples et admirateurs, sans lui permettre d'en conquérir de nouveaux. Car la liberté de parole ne lui était pas rendue : on continuait à le traiter en suspect.

Installé à Pétersbourg sous le contrôle immédiat des autorités supérieures, Soloviev sentit rudement le coup.

Tout alla bien d'abord. Le *Journal du Ministère de l'Instruction publique* inséra ses *Principes philosophiques de la science intégrale* [1] (1877). En 1878, un cours dans un établissement supérieur d'éducation pour les jeunes filles ne fut pas interdit. En 1880, sa dernière thèse : *Critique des principes exclusifs* [2], accrut encore sa réputation. Toutefois, même après ce nouveau succès, le jeune docteur dut se contenter d'être nommé *privat-docent* à l'Université de Saint-Pétersbourg.

Cette nouvelle période d'enseignement universitaire devait durer moins encore que la précédente.

Elle fut pourtant très brillante. Le 20 novembre 1880, la leçon d'ouverture exposa *le rôle historique de la philosophie* [3]. « Depuis

1. T. I, 227-375.

2. T. II, p. 1-349. Une revision de cet ouvrage parut en 1897 avec un Appendice (p. 350-374).

3. T. II, p. 375 sqq.

deux mille cinq cents ans, disent les sceptiques, qu'est-ce que la philosophie a fait pour l'humanité ? » — Elle a relevé l'homme au-dessus des soucis matériels, elle a combattu tous les exclusivismes : ceux qui anéantissent l'homme devant un brahma, ceux qui n'élèvent jamais son regard au-dessus de l'homme. Elle nous a libérés de tous les extrinsécismes oppresseurs, elle a refoulé toutes les dégénérescences pseudo-philosophiques du christianisme, elle reste l'intermédiaire indispensable entre la science du monde matériel et la connaissance mystique de Dieu.

La *Revue Orthodoxe* publiait à la même époque les douze *Leçons sur le théandrisme*[1]. Préparées avec le plus grand soin, prononcées devant un auditoire enthousiaste, ces conférences exprimaient la pensée la plus profonde du philosophe et du croyant. Elles déterminaient, en même temps, la première orientation de sa pensée vers le catholicisme, mais à son insu : car beaucoup de préjugés qui s'opposaient encore à la lumière, s'exprimaient avec une bonne foi sereine.

Théocratie et *théandrisme* sont deux mots chers à Soloviev. Ils expriment deux notions qui lui semblent corrélatives. La théocratie,

1. T. III, p. 1-168.

telle qu'il la conçoit, résulte du souverain domaine de Dieu sur le monde. Reconnaître librement les droits et l'autorité de Dieu, c'est vouloir qu'il règne sur toutes nos activités. Cette *théocratie* libre impose à chaque individu des obligations envers les autres individus et envers la société. On en convient généralement. Mais pourquoi? Pourquoi l'homme doit-il respecter l'homme? Pourquoi des êtres de même nature, également finis, également relatifs, doivent-ils harmoniser leurs contacts mutuels suivant tout un clavier de *devoirs?* — Pour que l'altruisme ait le droit de briser mon égoïsme, il faut qu'il y ait en chaque homme un vestige du divin; il faut que la trace de l'Absolu, de l'Infini — du Maître — se soit imprimée en ces hommes; il faut que l'Unique, Bien unique comme Etre unique, me fasse sentir : « Tous ces *autres* sont miens. Tout ce que tu auras fait au plus petit d'entre les miens, c'est à moi que tu l'auras fait. — Pour aimer Dieu, l'invisible, aime ton prochain que tu vois[1]. »

Toutes ces manifestations imparfaites de Dieu dans l'homme, toutes ces procurations par lesquelles Dieu substitue lui-même provisoirement des hommes à Dieu, toutes ces traces du Créateur n'étaient, dans le passé,

1. *Ibid.*, l. I, p. 5, 8, 11; l. II, p. 17, 22-23.

que des ébauches de la grande apparition divine[1] : un jour vint où le Verbe de Dieu, Dieu lui-même, se fit chair au sein d'une Vierge. Alors les théandrismes figuratifs cessèrent, puisque la réalité théandrique parfaite existait, l'Homme-Dieu historique[2].

Mais cette réalisation historique de l'Homme-Dieu avait elle-même un but. Il ne suffisait pas à Dieu, au Tout-Bon, d'avoir honoré de l'union divine un seul homme, représentant suprême mais solitaire de l'humanité entière. Sans doute, en lui comme en tous ses frères, se réalisait l'humanité abstraite, et cette humanité était associée par lui à la Divinité. Mais la multitude réelle et concrète de l'humanité, l'universalité des hommes, restera-t-elle séparée de Dieu, privée de Dieu, vide de Dieu ? Cette multitude réelle et concrète, cette universalité humaine, n'est-ce point elle que le plan divin voudrait sauver, n'est-ce point elle qu'il a projeté d'unir à la Divinité ? Oui, la Divinisation est pour tous les hommes ; tous sont appelés à devenir *divinae consortes naturae*. Donc, si les théandrismes figuratifs ont cessé, les théandrismes imitatifs et participés commencent : c'est le théandrisme universel.

1. *Ibid.*, l. III, p. 37 ; l. IV, p. 44-53 ; l. V, p. 65, 68-69.
2. *Ibid.*, l. VI, p. 73-76.

Théandrisme qui exclut pourtant tout panthéisme. Car le *chef* seul garde pour l'éternité l'union hypostatique. « L'Homme-Dieu est une personne unique. » Seul, en effet, Jésus-Christ possède en propre la filiation divine ; seul il est le Verbe éternellement engendré, consubstantiel au Père ; seul il reçoit éternellement du Père, principe premier et unique, le don éternel et la fécondité pour que de lui, comme du Père [1], procède éternellement l'Esprit, consubstantiel au Père et au Fils. Théandrisme unique par conséquent[2].

Théandrisme hiérarchique aussi : car le chef communique diversement aux membres, ordonnés et subordonnés, de son corps les manifestations et les mesures de la même vie.

Théandrisme universel enfin. Car s'unir au Christ, lui être incorporé, lui permettre de grandir en notre Moi jusqu'à sa plénitude parfaite et l'aider en même temps à devenir tout en tous, telle est pour chaque individualité humaine la destinée voulue de Dieu[3].

Cette destinée, la seule qui soit absolue pour nos indestructibles personnalités, est

1. L'adhésion explicite de Soloviev au *filioque* est ancienne.
2. *Ibid.*, l. VII, p. 95, 102-103 ; l. XI-XII, p. 153-158.
3. *Ibid.*, l. VII, p. 106-109 ; l. VIII, p. 114-116 ; l. IX, X, p. 119, 131, 135-139, 149.

aussi la seule qui les conduise à l'Absolu. A elle donc sont subordonnées toutes les destinées relatives et finies de ce monde. Les sociétés économiques ou civiles ne peuvent se proposer d'autre but dernier plus honorable et plus nécessaire que d'accroître par leur collaboration ce qui s'appellera, dans le ciel, *la Cité de Dieu* ou son *Royaume*, — ce qui s'appelle, sur terre, l'*Eglise*, l'*Eglise universelle* ou *catholique*[1].

Cette catholicité n'était déjà plus pour Soloviev une conception abstraite. Il l'entrevoyait plutôt comme un idéal, encore inexistant mais que l'effort des croyants réaliserait un jour. Comment? Par le rapprochement de l'Orient et de l'Occident. C'est l'espoir que la dernière conférence développait avec amour.

Cette pensée de l'union qu'il exprimait pour la première fois, allait envahir de plus en plus toute l'âme de Soloviev. Mais à cette époque il la concevait encore avec une simplicité naïve. « Dans la double évolution historique de la chrétienté, disait-il, l'Eglise d'Orient représente le fondement divin ; l'Occident, la faiblesse humaine. Un libre rapprochement entre les deux principes

1. *Ibid.*, l. XI-XII, p. 159, 167-168.

enfantera seul une humanité spirituelle et divinisée, la réalité de l'Eglise universelle[1]. »

Tant d'optimisme aurait dû rassurer les orthodoxes. Il n'en fut rien. Les slavophiles n'admettaient point qu'on s'intéressât à l'Occident, fût-ce pour compatir à sa faiblesse et à son rationalisme. A vrai dire cependant, cette série de cours s'était ouverte par une déclaration qui, sur les lèvres d'un homme moins convaincu, eussent pu ressembler à un défi. Avec une hardiesse tranquille, les premiers mots avaient écarté d'un coup les niaiseries du positivisme universitaire et les étroitesses de l'orthodoxie officielle. « Je parlerai des vérités de la religion positive. Ce sujet est bien étranger à la conscience contemporaine, bien éloigné des intérêts de la civilisation contemporaine. Mais, ces intérêts de la civilisation contemporaine, ils n'étaient pas hier, ils ne seront plus demain. Or je me propose de traiter seulement ce qui importe en tout temps... Je ne polémiquerai d'ailleurs contre personne, ni contre ceux qui nient aujourd'hui le principe même de la religion, ni contre ceux qui attaquent la religion d'aujourd'hui. Car ils ont raison de l'attaquer; la religion d'aujourd'hui n'est pas ce qu'elle devrait être[2]. »

1. *Ibid.*, p. 161, 168.
2. T. III, p. 1-2.

Quatre mois plus tard, en mars 1881, les petites coalitions nouées contre Soloviev aboutissaient. Cette fois, Soloviev était écarté de l'enseignement pour toujours.

Voici quel incident servit de prétexte à cette disgrâce : Soloviev faisait un cours régulier à Saint-Pétersbourg dans l'*Institut supérieur pour l'éducation des femmes ;* son sujet était *la Critique des principes révolutionnaires*. Or, au moment même de l'assassinat d'Alexandre II (1/13 mars 1881), ce thème empruntait aux événements une actualité sinistre. Soloviev ne se déroba point. Sa leçon du 13/25 mars aborda franchement le terrain des faits contemporains. Pour contenir l'immense auditoire qui croissait à chacune de ses leçons, la *Société de Crédit* de Saint-Pétersbourg lui avait offert sa grande salle. Devant un public très nombreux, très ému, très partagé aussi, il condamna d'abord toutes les violences comme une faiblesse, comme un mal : car elles ne s'appuient ni sur Dieu ni sur le principe spirituel de l'homme, mais elles subordonnent le bien et la vérité à la force matérielle et aux passions de la brute, elles asservissent la personnalité humaine à la tyrannie de l'extrinsécisme.

Jamais peuple n'a progressé dans la véritable liberté par les voies révolutionnaires ;

jamais souverain n'a diminué réellement le mal dans son empire par des exécutions capitales. Seule une force intérieure est vraiment une force. Car seule, une vertu empruntée à Dieu afin d'unir les hommes pour le bien dans la charité, peut amener des changements heureux, de vraies améliorations sociales et une victoire effective sur le mal.

Soloviev ensuite flétrissait avec énergie les criminels du jour et leur forfait. S'arrêterait-il à cette condamnation? Après avoir dénoncé le mal qui rongeait sa patrie, n'indiquerait-il aucun remède? — L'indignation contre les coupables, c'était du pur négatif. Pour empêcher de nouveaux coups, il fallait un moyen positif ; il fallait arrêter dans les jeunes générations la perversion intellectuelle et morale qui préparait d'autres criminels. Arrêter la perversion, cela ne signifiait point d'ailleurs comprimer les masses populaires — du négatif encore ; arrêter leur perversion, c'était songer à les moraliser, à les christianiser.

Quelques phrases complétèrent donc la rédaction primitive du cours. Elles insistaient sur l'obligation de restaurer les principes spiritualistes, sur le devoir de moraliser et de christianiser le peuple, sur l'exemple qui

devait venir d'abord des gouvernants. Quelles furent exactement ces déclarations ? — Il nous est impossible de le préciser : même dans ces dernières années, la censure a toujours interdit de publier le texte de ce cours ; on n'en trouve qu'un résumé au tome troisième des œuvres[1].

Il est certain seulement que la fréquence des exécutions capitales en Russie révoltait Soloviev[2]; il réclama toute sa vie une refonte du code criminel dont les principes mêmes constituaient à ses yeux un abus honteux, une flagrante immoralité[3]. Dans le cas présent, par quelques mots, inopportuns peut-être mais moins inexplicables en Russie que partout ailleurs, il invitait le nouveau tsar à donner un grand exemple chrétien en substituant à l'exécution des régicides une peine qui

1. P. 383-387.

2. Il ne faut pas oublier la fréquence des condamnations capitales en Russie : en dix mois de 1908, il y eut mille quatre cent quatre-vingt une sentences de mort et cinq cent quatre-vingt-une exécutions *régulières*. On tait les autres. Et la législation s'est adoucie depuis 1881 !

La même année 1908, il y eut, du 1er/14 octobre au 1er/14 novembre, 178 condamnations à mort et 53 exécutions; le 25 novembre/8 décembre, 37 condamnations à mort et 17 exécutions ; le 19 décembre /1er janvier, 17 condamnations et 15 exécutions ; le 20 décembre /2 janvier, 42 condamnations à mort et 8 exécutions.

3. Notamment dans *Droit et Moralité, esquisse d'éthique appliquée* (1897), ch. IV (t. VII, p. 539-554). — Cf. *Deux réponses à Tchitcherine* (t. VII, p. 628-677).

rendrait possible leur relèvement moral, leur conversion.

Cette même année 1881, Dostoïevsky mourait à soixante-trois ans. Il laissait inachevée, au troisième volume, une grande œuvre symbolique, *Les Frères Karamazov*. Ils sont trois, ces frères Karamazov ; les deux aînés représentent la Russie finissante, un passé qui était d'hier et d'aujourd'hui. Avec ses habitudes d'outrance, Dostoïevsky avait buriné deux types horribles, un aboulique immoral et un « cérébral » détraqué : le premier, Dmitri, figurait le traditionalisme slavophile et une Russie inculte ; le second, Ivan, prônait une transformation de la Russie « à l'européenne », perdait la foi et se croyait Occidental.

Après ces caricatures, Dostoïevsky esquissait d'une main délicate l'idéal que son patriotisme espérait, le Russe de l'avenir. Ce Russe de demain naîtrait des plus saines aspirations de la Russie séculaire ; mais, fils de l'histoire, il aimerait aussi le progrès. Il résisterait d'ailleurs aux folies de « l'Intelligence » comme aux perversités morales ; il vénérerait les traditions nationales, mais il renforcerait ce culte et le compléterait par un amour plus haut, et plus extensif

aussi, par l'amour de Dieu et de toutes les âmes humaines.

Or, en lisant cette œuvre, on sentait que pour Dostoïevsky ce préparateur de l'avenir russe n'était plus à naître : il avait paru, c'était un professeur très jeune encore, mais acclamé ; il n'avait point trente ans, et déjà sa douceur inconfusible, unie à une intelligence extraordinaire, avait fixé sur lui tous les regards.

Le nom de ce héros ? — Le romancier l'écrivait *Aliocha*, mais les lecteurs savaient qu'il fallait prononcer Soloviev.

L'année où Dostoïevsky mourut, Soloviev n'avait que vingt-huit ans. Il avait escompté l'influence incomparable que donnerait à ses idées l'enseignement de la philosophie dans l'Université de Pétersbourg ou de Moscou. Quand il avait caressé ces rêves d'avenir, c'était prosélytisme et non point indigence ; car sa fortune suffisait aux très humbles exigences de sa vie austère. Or, à vingt-huit ans, il était éloigné pour toujours de la jeunesse studieuse qu'il aimait avec une passion d'apôtre, et qui l'aimait comme un frère à peine plus âgé et déjà couvert de gloire.

Désormais, et jusqu'à ses dernières années, Soloviev ne pourra plus prendre publique-

ment la parole en Russie. Longtemps des sociétés privées ou des salons amis pourront seuls l'admettre. Vers la fin de sa vie, les académies s'empressèrent de l'élire dès qu'elles y furent autorisées. Quelques mois avant sa mort, l'Université de Varsovie devait enfin lui proposer une chaire : il était trop tard...

CHAPITRE V

L'ÉCRIVAIN

Critique. — Poète. — Penseur.

I

Réduit au silence, mais brûlant de zèle, Soloviev se consacra tout entier à l'apostolat de la plume. De ce côté encore, les oppositions firent fureur. La censure supprima souvent les passages les plus importants de ses démonstrations, et, plusieurs fois, l'écrivain entravé dut imprimer ses livres en Croatie ou à Paris.

Pourtant il ne recourut à l'étranger qu'à contre-cœur. Le 28 novembre / 10 décembre 1885, pour couper court à des accusations persistantes, il adressait de Moscou au *Novoié Vrémia* une lettre qui fut insérée deux jours après (n. 3864) : « Je viens de composer mon *premier* article en langue étrangère pour le

public d'au delà des frontières. Il a paru dans le journal croate *Katolicki list*, sous le titre *Eglise orientale ou Eglise orthodoxe ?* »

Il faut remarquer que tous les livres et articles imprimés par Soloviev hors de Russie et loin de la censure respirent toujours le plus parfait loyalisme à l'égard du tsar. Ainsi, dans sa première brochure française, *Quelques considérations sur la réunion des Eglises*, au lieu de manifester la moindre rancune, il écrivait, en exposant ce que le patriarcat d'Orient devrait être dans l'Eglise catholique après l'union : « La position supérieure qui appartenait toujours dans l'Eglise orientale, et qui appartient maintenant, en Russie, au pouvoir de l'empereur orthodoxe, resterait intacte[1]. »

Dans les années qui suivent sa disgrâce, il se livre au travail avec passion.

Sa puissance d'esprit paraît alors prodigieuse. « Insatiable à étudier comme à comprendre », selon l'expression de M. Tavernier, Soloviev aborde les sujets les plus variés, et jamais sa compétence ne semble en défaut; sa bonne grâce reste toujours aisée et modeste. L'étendue de ses connaissances ne nuit pas à leur précision ; l'abondance des

1. P. 12.

lectures n'étouffe ni ne voile la personnalité : l'érudit et le penseur marchent de pair.

La philosophie garde dans sa pensée et dans son travail une place éminente. Il veut la rendre familière aux Russes.

Il entreprend donc ou il dirige la traduction russe des philosophes anciens et modernes, il leur consacre de bonnes études, historiques et critiques ; en même temps, il devient, par ses œuvres originales, le premier philosophe de sa patrie.

Il traduit ou annote en russe les *Œuvres* de Platon, les *Prolégomènes* de Kant, l'*Histoire du matérialisme* de Lange[1], l'*Histoire de l'éthique* de Jodl[2].

Dans le grand Dictionnaire Encyclopédique Brockhaus-Ephrone en quatre-vingt-six volumes[3], il est chargé de toute la section philosophique.

Il recrute des collaborateurs et rédige lui-même un grand nombre d'articles : les uns spéculatifs, par exemple, sur les mots *Temps*, *Amour*, *Métaphysique*, *Prédétermination*, *Causalité, Libre arbitre, Etendue;* les autres plus historiques, par exemple, *Platon*, *Plo-*

1. Sur la cinquième édition allemande, 2 vol. 1899-1900, Kiev-Kharkov. — Les notes de Soloviev ne purent y paraître.

2. Sur l'édition de 1882-1889, 2 vol., 1897, Moscou, Soldatenkov.

3. De 1890 à 1907.

tin, *Valentin et les Valentiniens*, *Basilide*, *Manichéens*, *Kabbale*, *Duns Scot*, *Nicolas de Cuse*, *Kant*, *Hegel*, *Hégélianisme*, *Svedenborg*, *Maine de Biran*, *Joseph de Maistre*, etc.

Dans des revues russes et notamment dans les *Questions de Philosophie et de Psychologie*[1], il consacre de nombreux articles à des philosophes contemporains; à ceux de Russie comme Jourkévitch, Grote, Minsk, le prince Troubetskoï, Lopatine, Chtchéglov, Tchitchérine, de Roberty..., et à ceux d'Occident : Wundt, Nietzsche, Fouillée, Ribot, Guyau, Spencer, Hellenbach, Hartmann.

Son impartialité toujours bienveillante était si connue qu'en 1898, la *Société Philosophique* de Saint-Pétersbourg, désireuse de célébrer le centenaire d'Auguste Comte, confia le discours le plus solennel à Soloviev[2]. Le 7 mars, l'Université de Pétersbourg lui rouvrit donc ses portes pour un jour. Devant un public immense, l'ancien professeur rappela d'abord les luttes qu'il avait engagées vingt-cinq ans plus tôt contre le positivisme tout-puissant. Il maintint ses critiques contre l'homme et sa

1. Revue importante, créée à l'instigation de Soloviev. — Voir *N. I. Grote* (1852-1899) *d'après les esquisses, souvenirs et lettres de ses familiers*, Saint-Pétersbourg, 1911, p. 44.
2. T. VIII, p. 225 sqq.

doctrine, mais en signalant à ses auditeurs deux conclusions capitales et définitives de « leur » philosophe : Comte a compris qu'il devait y avoir une divinisation de l'humanité, il a insisté sur l'importance capitale que les vivants devraient reconnaître à l'influence des morts et à leur action. Ces deux idées sont empruntées à la foi chrétienne. Comte les discernait mal et les appliquait, plus mal encore, à sa conception du Grand Etre; mais, malgré sa demi-conscience, j'admettrais volontiers qu'il a été utilisé par la Providence pour dégager du matérialisme les esprits contemporains et pour ramener, à son insu, leur attention sur deux vérités essentielles du christianisme : la survie des morts tous destinés à la résurrection, la vocation de tous les hommes à la divinisation, au théandrisme[1].

On reconnaît les idées et le zèle qui animaient Soloviev dès 1880. Ses convictions métaphysiques et morales se sont précisées dans l'évolution religieuse que nous aurons à décrire bientôt; il les exprime avec autant de flamme. La prudence qu'il s'est imposée pour garder contact et influence sur ses compatriotes, n'enlève rien à sa loyauté simple.

Nous pourrions constater ces caractéris-

1. *Ibid.*, p. 245.

tiques dans ses moindres opuscules ou articles philosophiques. Qu'il critique, en 1883, l'individualisme et le scepticisme métaphysique de Hellenbach[1], ou qu'il disserte *sur la philosophie de l'histoire* (1891)[2], *sur la télépathie* (1893) à propos de l'enquête organisée par Gurnay, Podmore et Meyer[3], *sur les médiums* (1894)[4], qu'il discute la valeur morale de certaines attitudes politiques et de certaines conceptions sociales, qu'il analyse la *signification symbolique de l'amour*[5] (1892-1894) ou qu'il défende la part de la raison personnelle et de la liberté dans la foi religieuse[6], partout apparaissent la profondeur réfléchie de la pensée chrétienne et l'ardeur discrète d'une âme apostolique.

II

Elles se révèlent même à propos de sujets moins graves en apparence; ce philosophe

1. *En route vers la vraie philosophie*, t. III, p. 255 sqq.; préface à la traduction de Hellenbach par A. N. Aksakov.

2. Travail resté inachevé; t. VI, p. 309 sqq. Le même thème fut repris à propos de deux volumes de N. J. Kariéev, édités en 1890 et 1891 par la *Société historique* de Saint-Pétersbourg.

3. T. VI, p. 419 sqq.

4. T. VI, p. 450 sqq.

5. T. VI, p. 364 sqq.; à relever spécialement, p. 400 sqq., un très beau commentaire du texte de Saint Paul sur l'union du Christ et de l'Eglise.

6. En 1892, contre L. Tikhomirov, t. V, p. 432 sqq.; en 1894, contre Porphyre Golovlev, t. V, p. 463 sqq.

ne méprise ni l'art ni la poésie. Il s'y essaye même avec succès.

Là encore, la bouche parle de l'abondance du cœur. Des Russes ont souvent comparé ses vers à ceux de Sully-Prudhomme, et sa critique d'art à celle de Brunetière[1].

De Soloviev à Brunetière les points de comparaison seraient faciles à dégager : leurs contacts avec le positivisme et l'analogie de leurs attitudes convaincues mais exspectantes à l'égard de l'Eglise catholique leur ont inspiré à tous deux des « utilisations » et des « discours de combat ». Pourtant, malgré leur influence d'apologistes, ils ont été surpris par la mort avant que le public ait connu s'ils conformaient leur pratique à leur foi.

Le parallèle avec Sully-Prudhomme se justifie moins. La poésie de ces deux philosophes n'a de commun que la profondeur des aspirations religieuses. Même après ses meilleurs élans, Sully-Prudhomme retombe dans un abîme de doutes ; et ses appels, individualistes le plus souvent, se terminent par le désespoir ou le blasphème. Ceux de Soloviev, après les premières hésitations, montent dans la lumière de la foi et dans la confiance de l'amour : s'il jette parfois des cris d'angoisse,

1. Notamment l'Académicien A. Th. Koni dans son éloge de Soloviev (*Esquisses et Souvenirs*, p. 191-229), 1906, p. 201.

c'est pour ses frères que, de ces hauteurs, il aperçoit si peu soucieux de le suivre.

Les poésies de Soloviev, composées à toutes les époques de sa vie, ont paru souvent sous des pseudonymes. En 1895, il publia lui-même à Saint-Pétersbourg la seconde édition, complétée, d'un recueil de vers. Il songeait à grouper aussi ses articles littéraires. Malgré leur portée philosophique, nous ne pouvons ici les mentionner tous. Il a publié des études sur presque tous les écrivains et poètes russes du dix-neuvième siècle : Fet, Polonsky, Tioutchev, A.-K. Tolstoï, Pouchkine, Lermontov, Dostoïevsky... Sur ce dernier, trois discours prononcés aux anniversaires de 1881, 1882, 1883, firent sensation en Russie par leur apologie des tendances universalistes et *romaines* de Dostoïevsky [1] : nous en reparlerons.

Sur l'art et la littérature en général, nous relevons seulement quelques titres : *La Beauté dans la nature* (1889), *Signification générale de l'art*, *La Poésie lyrique* (1890); *Premiers pas vers l'esthétique positive* (1893), *Symbolistes russes* (1895), *Sur le pittoresque* (1897).

1. T. III, p. 169-205.

III

En même temps, de grands ouvrages philosophiques précisaient la pensée esquissée dans les thèses de « Maître » et de « Docteur ». Le plus considérable d'entre eux : *La Justification du Bien, philosophie morale*, dédié en 1897 à la mémoire de son père et de son grand-père, dut être réédité dès 1898[1]. D'autres restèrent inachevés : tels *Droit et moralité, esquisse d'une éthique appliquée*[2] avec un chapitre central sur la peine de mort ; et *Premiers principes de philosophie spéculative*[3], publiés de 1897 à 1899 dans les *Questions de Philosophie et de Psychologie.*

Ces traités philosophiques et les thèses qui les ont précédés méritent d'être analysés en des chapitres spéciaux. Mais, plus encore, les œuvres de théologie dogmatique et ascétique, puisqu'elles constituent, dans la production de Soloviev, l'appoint le plus considérable, le plus médité aussi et le plus aimé.

Au milieu de tant de travaux, cet homme intrépide ne se lassait pas d'apprendre. A trente ans, alors que son nom est déjà sur toutes

1. T. VII, p. I-XXVI, 1-478.
2. *Ibid.*, p. 487-677.
3. T. VIII, p. 148-221.

les lèvres, alors que ses écrits disloquent les cadres vieillots des idées impersonnelles et contraignent les esprits à réfléchir, il se décide à étudier l'hébreu : ainsi sa foi personnelle pourra s'abreuver aux sources et préparer à son Eglise une version directe de l'Ancien Testament. Il s'enferme, pour plusieurs mois d'étude assidue, dans une laure de Moscou [1].

Mais le contact du passé et la lecture des vieux prophètes ne détournent ses yeux ni du présent ni de l'avenir. Tous les problèmes religieux l'intéressent : question juive, question musulmane, question polonaise, question des *starovères* ou vieux-croyants, question de l'orthodoxie officielle et de son organisation, de sa dépendance, de sa hiérarchie, de ses moines; toutes ces questions, fatalement posées à la Russie moderne, il les étudie avec un labeur acharné. On nous excusera de citer seulement quelques titres ; ses écrits les plus caractéristiques sur l'Eglise et les sectes russes sont : *Le Pouvoir spirituel en Russie* (1881), *Le Raskol dans le peuple et la société russes* (1883), *Comment réveiller nos forces ecclésiastiques ?* (1885.) Soloviev protesta aussi plusieurs fois, comme l'ont fait les évêques

1. Ces études permirent à Soloviev de répondre en 1896 au livre de E. Havet, *La Modernité des prophètes* (Paris, 1891) par une bonne dissertation qu'il intitula *Quand vécurent les prophètes hébreux ?* (T. VI, p. 523.)

catholiques de Pologne dans ces dernières années, contre les sévérités excessives de la législation russe sur les juifs. A ce problème, très irritant en Russie, il a consacré trois études principales : *Le Judaïsme et la Question chrétienne* (1884)[1] dont la *Bibliothèque slave* de Bruxelles conserve un exemplaire où Soloviev a rétabli de sa main les passages supprimés par la censure, *Israël sous la Loi nouvelle* (1885), *Le Talmud et les polémiques antijuives* (1886). Notons encore sur la question polonaise : *L'Entente avec Rome et les Gazettes de Moscou* (1883), *Contre le projet d'une Eglise nationale polonaise* (1897), et surtout de nombreux chapitres dans les grands ouvrages.

Pour trouver une solution, il accumule les recherches historiques et il ose remonter jusqu'aux principes les plus élevés; pour poursuivre les applications, il descend jusque dans le domaine de la politique : partout, il expose et discute avec la plus sereine et la plus compréhensive loyauté.

Cette loyauté devait l'emporter bientôt vers des sommets d'où l'horizon s'étendrait plus loin que l'empire russe, par delà toutes les terres slaves.

« Manque de patriotisme! » s'exclamèrent

1. T. IV, p. 120-167.

dès l'origine les slavophiles, alliés contre Soloviev aux libéraux antichrétiens. Ainsi sa loyauté même multiplie d'abord les ennemis autour de lui ; mais, à la longue, elle les désarme, elle les séduit, elle les amène à désavouer leurs calomnies. Cependant, leurs clameurs avaient longtemps déchiré le cœur de leur victime : Manque de patriotisme !

Patriotisme plus pur et plus dévoué, plus sincère et plus fécond, répondait Soloviev. L'amour de la patrie russe ne m'inspire aucune idolâtrie, soit ! Je l'aime, mais je discerne ses erreurs ; je l'aime, mais je condamne ses injustices présentes ou passées. Je souhaite une Russie plus grande et plus belle ; mais cela ne signifie pas une Russie plus dominatrice ou plus violente : je souhaite et j'espère une Russie plus policée et plus morale, et donc une Russie plus chrétienne — une Russie digne vraiment de s'appeler la sainte Russie ; j'espère une Russie plus soucieuse de se soumettre à Dieu que de conquérir des peuples, une Russie admirable et enviée plus encore que redoutée, une Russie soldat de son tsar moins pour ce tsar que pour son Dieu, une Russie influente moins par ses armes que par sa foi et par sa charité, une Russie qui soit grande parce que, apôtre dans le monde, elle y magnifierait l'idée universa-

liste de Jésus-Christ, elle y développerait le corps mystique de Jésus-Christ, elle glorifierait la sainte et unique Eglise de Jésus-Christ, — l'Eglise, — l'Eglise catholique devenue, par l'accession de la Russie, plus parfaitement et plus visiblement « catholique ».

J'aime ma patrie.

Ce patriotisme n'interdit pas de contempler, au travers du temps et de l'espace, et de chaque côté des frontières nationales, l'histoire religieuse vécue réellement par l'humanité et, trop souvent hélas ! opposée au développement idéal que Dieu voudrait. Comparer à l'histoire positive *des religions* le plan divin *de la Religion*, quel spectacle ! Un drame à *double* action, plus ancien que le monde et plus universel que l'histoire du monde ; quel intérêt pour le contemplatif !

Et, pour l'homme de zèle, quels intérêts !

« Les intérêts de la justice et de l'amour, du Bien ; les intérêts des individus et ceux des sociétés, les intérêts des âmes et ceux de Jésus-Christ, les intérêts de la création universelle concordant avec les intérêts de Dieu ; les intérêts de Dieu... ! »

Mais ils sont combattus partout, ces intérêts humains et divins. La divinisation des hommes, « le théandrisme universel », voilà

le but! Mais l'esprit qui voudrait y atteindre est partout entravé : la matière l'appesantit, la matière partout révoltée. Les épisodes contemporains de cette guerre originelle s'appellent, en Occident ou en Extrême-Orient, positivisme ou confucianisme, théosophie ou bouddhisme, irréligion révolutionnaire ou traditions superstitieuses des mythologies, servilité crédule de la libre pensée ou sorcellerie extatique et menteuse[1]... Tous ces épisodes méritent de fixer l'attention, mais, plus que tous les autres, la grande lutte entre l'Orient et l'Occident.

Le schisme entre l'Orient et l'Occident ; la chrétienté, jadis une, et, depuis huit siècles, divisée en deux corps rivaux ; le royaume de Dieu scindé en deux tronçons ennemis, quel sujet d'étonnement douloureux ! Soloviev a vingt-cinq ans ; il croit que les forces vitales des deux Eglises découlent du Christ. Hélas ! ces eaux qui jaillissent pour la vie éternelle s'entre-choquent en deux courants ennemis. Les membres du Christ se déchirent entre

1. Encore ici, nous nous bornons à relever quelques titres : *Mahomet, sa vie, son enseignement religieux* (1896) ; *Sur le paganisme, essai sur l'évolution de la mythologie* (1873) ; *Chine et Europe ; Japon ; le Paganisme primitif, ses restes vivants et morts* (1890, t. VI, p. 84-214) ; *La Théosophie de Mme Blavatsky* (1890 et 1891) ; *Contrefaçons : sur les « nouveaux christianismes »* (1891), etc.

eux. Au lieu de s'entr'aider pour la fécondité, au lieu de semer la vie et de produire de nouveaux chrétiens, ils combattent des chrétiens. La Bible, la tradition, la hiérarchie sont opposées à la Bible, à la tradition, à la hiérarchie; la prière, les solennités liturgiques, les sacrements, la messe même semblent destinés moins à remercier la Trinité ou à l'adorer qu'à provoquer sa malédiction contre des frères. Evêques contre évêques, conciles contre conciles, saints contre saints, Eglise contre Eglise, quel désordre! Et quelle ironie — ou quel blasphème! — d'oser prier encore Celui qui disait : « Qu'ils soient un comme nous sommes un! » Quelle inconscience lorsqu'un chrétien ou un prêtre, la bouche encore pleine d'anathèmes contre des adorateurs sincères de Jésus-Christ, psalmodie : « Un signe fera connaître à tous que vous êtes mes disciples — votre amour mutuel! » Comment d'ailleurs concilier le nationalisme religieux avec les enseignements universalistes de Jésus, le phylétisme jaloux avec les exemples de saint Paul; comment une *orthodoxie* étroitement *slavophile* avec l'ordre du Maître : *Docete omnes gentes*, ou avec la pratique de l'Apôtre : *Ni gentils ni juifs*, *ni grecs ni barbares ?*

Redoutables antinomies qu'une théologie

ample et très documentée pourrait seule résoudre. Soloviev donc, sans renoncer à la philosophie, se tourna vers la théologie.

Son activité dans les deux domaines fut simultanée et convergente. Pour la mieux étudier, nous serons obligés de les distinguer. Que le lecteur veuille bien cependant ne pas dédoubler le penseur. Durant ses vingt dernières années, le philosophe, épris jadis des sciences naturelles, consacrait à la théologie son principal effort; d'autre part, le théologien gardait de ses études passées le souci des méthodes rigoureuses, de la logique et de la clarté.

CHAPITRE VI

LE PHILOSOPHE : A) LE LOGICIEN

Evolution philosophique. — Logique et Métaphysique. — Le Vrai intégral.

I

Dès sa première thèse, Soloviev s'était révélé philosophe de race. Ce n'est point que tout fût parfait dans ce volume qu'il achevait à vingt ans. On y sentait une certaine fougue de jeunesse qui se traduisait par des jugements très absolus et par des systématisations un peu forcées. Les pages consacrées à l'histoire de la philosophie occidentale avant Descartes, contenaient plus d'une affirmation inexacte ; ces conclusions trop hâtives seront bientôt soumises à un nouvel examen et corrigées dans les ouvrages suivants. N'y avait-il pas aussi quelque exagération à présenter

« l'Inconscient » de Hartmann comme le terme fatal vers lequel convergeaient, en droit comme en fait, les deux courants irréligieux de la pensée occidentale, l'idéalisme exclusif et l'empirisme exclusif ?

Mais, dans l'ensemble, la thèse et les réponses aux attaques qu'elle provoqua manifestaient une pensée très personnelle et déjà mûre, un contact direct, très rare dans la Russie d'alors, avec les sources philosophiques de l'Occident, une lecture considérable, et, ce qui valait mieux, une lecture intelligente et bien assimilée.

La forme même était souvent originale. Tels les deux syllogismes qui résumaient l'évolution historique et logique de l'empirisme et de l'idéalisme pendant les temps modernes. La majeure du premier aurait été empruntée au dogmatisme : *Nous pensons l'être ;* la mineure à Kant : *Nous ne pensons jamais que des concepts ;* Hegel avait conclu : *L'être est donc le concept.* Pour le second syllogisme, Bacon avait fourni la majeure : *La vraie essence des choses, ce qui est vraiment, se manifeste à notre expérience réelle ;* Locke avait posé la mineure : *A notre expérience réelle se manifestent uniquement des états de conscience isolés ;* Mill tirait la conclusion : *Les états de conscience isolés sont*

donc la vraie essence des choses[1]. Toutes les variétés du pragmatisme pouvaient naître maintenant : depuis la philosophie des idées-forces jusqu'aux volontarismes les moins nuancés de conceptions sociales ou simplement morales.

Dans toute l'œuvre de Soloviev, nous retrouverions cette tendance à dresser la généalogie des systèmes où s'enferma la pensée humaine. Il aimait à découvrir leurs origines lointaines, pour épier leur *devenir* et surprendre leur éclosion. Par un tel attrait, ce Russe appartenait bien à la fin du XIXe siècle, il révélait l'affinité de sa pensée avec celle de tous les Occidentaux qui dissertaient sur « l'évolution des genres. »

En observant, il constata l'influence exercée par l'œuvre et le nom de Hegel sur les cerveaux et les systèmes du XIXe siècle. Il la signala. De ses paroles, des adversaires conclurent par une étrange méprise que Soloviev avait été lui-même un hégélien.

Or, ce spiritualiste résolu écrivait dès 1874 : « Hegel doit être regardé comme le vrai père du plus absolu matérialisme. Sa métaphysique est largement responsable de tous les positivismes et de l'hostilité générale contre toute métaphysique. A Hegel se rattache Feuerbach,

1. T. I, p. 122-128.

devenu par des traductions le grand semeur de l'athéisme en Russie, Feuerbach qui donne un tour inoubliable à ses plus malfaisantes formules. Hégel a montré dans l'homme la substance suprême ; donc, conclut Feuerbach, il est clair que la Divinité, pour l'homme, n'est plus Dieu, mais l'homme : enfin, d'après un jeu de mots allemand, sensible encore en russe, intraduisible en français, l'homme est ce qu'il mange : « *Der Mensch ist was er isst : homo est quod est* (*edit*). » Mais l'influence de Hegel a produit des déviations encore plus monstrueuses : elle inspirait Max Stirner lorsqu'il préconisait l'égoïsme radical, l'individualisme absolu, un acharnement fratricide dans les luttes sociales, lorsqu'il condensait tout son système en une formule : *Je suis tout pour moi et je fais tout pour moi seul*, lorsque « sa divinité » déclarait la guerre « à tous les dieux — les hommes — » pour s'incliner seulement devant la force physique qui l'écraserait. » Père de ces exaltés, Hegel doit reconnaître encore, pour ses descendants légitimes, Auguste Comte, Stuart Mill et, par eux, Spencer, et, comme eux, Schopenhauer et Hartmann[1].

Ce réquisitoire est de 1874. Soloviev le reprit souvent, le précisa, l'accentua même

1. T. I, p. 105-122.

dans la suite. M. Ossip-Lourié a donc raison d'écrire : « C'est à tort que l'on considère souvent Soloviev comme un disciple de Hegel : il en est l'*antipode*, il applique à Hegel un criticisme sévère [1]. »

Rien n'est plus exact. Mais l'inexplicable pour nous, c'est l'accusation même d'hégélianisme qui pesa longtemps sur Soloviev parmi ses compatriotes.

D'où peut-elle avoir pris naissance ? Dériverait-elle des citations empruntées à Hegel, ou de l'importance qui lui est attribuée, ou de l'aveu qu'il mit en œuvre des dons éminents ? Aucune de ces raisons n'est suffisante, croyons-nous. Virgile est-il disciple d'Ennius ? En signalant l'influence pernicieuse d'un écrivain, un critique le choisit-il pour maître ? Ou bien penserait-on qu'un esprit banal eût contribué, autant que Hegel, au désarroi intellectuel [2] ? A notre avis, Soloviev n'aurait

1. *La Philosophie russe contemporaine*, Paris, Alcan, 1905, p. 33.

2. Cette dernière opinion a été soutenue très ardemment dans la *Revue de Métaphysique et de Morale* (janvier 1910) par F. Enriques dans un article intitulé : *La métaphysique de Hegel considérée d'un point de vue scientifique :* « En somme, en laissant de côté l'extraordinaire imagination, le génie poétique et la cohérence de l'inspiration sentimentale, Hegel apparaît comme un pauvre intellect, et, à vrai dire, c'est dans cette pauvreté, dans la non-signification de certaines argumentations qui passent pour difficiles, que résident souvent la

jamais été soupçonné d'hégélianisme, s'il n'avait été que philosophe.

Mais, un jour, il déclara que la foi au dogme immuable ne condamnait pas l'intelligence humaine à la stagnation, qu'elle n'excluait ni le désir, ni le besoin, ni les moyens de voir plus clairement l'immobile vérité : loin de condamner le progrès intellectuel, la foi le conseillait, l'exigeait. Soloviev comprenait alors et répétait le mot de saint Augustin : « Aimez beaucoup l'intelligence de votre foi. — Le fidèle qui, par l'usage légitime de sa raison, arrive à quelque intelligence de sa foi, dépasse assurément celui qui reste encore au désir de cette intelligence. Quant à celui qui n'a même pas le désir de comprendre et se contente de croire, il ignore l'utilité de la foi[1]. »

prétendue profondeur du maître illustre auquel les âmes faibles sont incapables d'opposer toujours leur propre bon sens... Ainsi la partie la plus apparente du système hégélien, celle qui en constitue la concrétisation logique, se réduit à une manière de démence. » Ces remarques peuvent avoir une part de vérité ; Soloviev leur eût reproché à bon droit leur exclusivisme. Mais il y eût souscrit, en les complétant.

1. « Intellectum valde ama. — Qui vera ratione iam quod tantummodo credebat intellegit, profecto praeponendus est ei qui cupit adhuc intellegere quod credit. Si autem nec cupit, et ea quae intellegenda sunt, credenda tantummodo existimat, cui rei fides prosit ignorat. » (S. Aug., *Epist.* 120 ; c. ii-iii, n. 8 et 13 ; M. L. 33, 456-459.) — Nous avons exposé *Les Arguments apologétiques de S. Augustin* en une série d'articles publiés en 1909 et 1910 dans la *Revue pratique d'Apologétique* (Paris).

Devant ce retour à la tradition, certains orthodoxes se scandalisèrent. Ce fut bien pis lorsque Soloviev compléta sa pensée : pour diriger et mesurer ce développement, compatible avec l'immutabilité de la foi, l'Eglise infaillible a sûrement reçu du Christ un organe approprié, et cet « *explicateur infaillible* » c'est le successeur de Pierre.

Les partisans d'un fixisme absolu dans l'Orthodoxie s'indignèrent : Soloviev devint à leurs yeux un *hégélien*. Hégélien, puisqu'il admettait un progrès dans le christianisme ; hégélien puisqu'il reconnaissait dans l'Eglise catholique un complément de vérité chrétienne qui manquait à l'organisation du Saint-Synode : catholicisme parut hégélianisme [1].

Les bases de l'accusation sont donc plus théologiques que philosophiques. M. Ossip-Lourié subit encore, à son insu, un préjugé confessionnel lorsqu'il écrit : « Théiste dans sa conception sur le *Principe des choses*,

1. Cette confusion n'est pas rare en Russie. Elle résulte d'un préjugé surprenant qui déforme la notion de « progrès dogmatique » et lui substitue celle d'« innovation dogmatique ». L'Eglise catholique professe cependant que personne, pas même le Pape, ne peut innover dans le dogme ou créer un nouveau dogme. Mais elle sait aussi que les conciles des dix premiers siècles ont défini en formules explicites les dogmes traditionnels, et elle n'admet pas que Jésus-Christ ait retiré depuis dix siècles à son Eglise la possibilité de condamner ou de prévenir l'erreur. — Soloviev a fort bien signalé le caractère *traditionnel* de cet enseignement catholique.

Soloviev est panthéiste dans ses idées sur le processus mondial [1]. »

Ces accusations sont inexactes. Soloviev croit à la Providence ; il croit que Dieu appelle les hommes à se sanctifier et que la prière met les hommes en communication réelle avec Dieu ; c'est ce que les Russes appellent « mysticisme ». Or le mysticisme de Soloviev reste parfaitement chrétien. Nous en trouverons la preuve partout, même dans ses grands ouvrages de philosophie proprement dite.

II

Les Principes philosophiques d'une science intégrale proposent à l'humanité un plan idéal de pensée, d'organisation et d'action.

Plan idéal : donc Soloviev n'attend point sa réalisation, plus impossible que celle des merveilles d'Utopie ; mais l'idéal n'est point une chimère dès qu'il peut guider l'ascension d'une bonne volonté et favoriser ainsi un progrès réel dans l'humanité.

Ce traité où les idées s'entassent avec une densité qui déconcerte, ressemble à un *Discours de la Méthode* qui poursuivrait son enquête et développerait ses conclusions dans tous les domaines de l'activité humaine :

1. *Loc. cit.*

nature et théorie de la connaissance, sa valeur logique et métaphysique, ses conditions et ses conséquences psychologiques, son influence sur l'action individuelle et sur tous les genres de cohésion sociale.

Empirique ou scientifique, la connaissance qui se limite aux faits, aux phénomènes du monde extérieur, sera utilitaire; elle servira les intérêts matériels de l'humanité et développera la société économique. Si elle remonte jusqu'aux idées générales, aux principes et à leur rapport logique, la connaissance devient philosophie. La philosophie mène la raison plus haut que ne faisait la science utilitaire des faits ; mais si elle ne tend point à se surpasser elle-même, si elle refuse toute autre lumière, elle s'arrête en des jeux tout subjectifs de l'esprit, elle s'amuse au côté formel des idées et des vérités : l'esprit repoussera logiquement la valeur objective des idées tant qu'il refusera de demander à la théologie [1] s'il existe une essence absolue et ce qu'elle est.

Les tendances de l'homme correspondent à ces trois degrés de connaissance. Dans l'ordre social, les « appétits » organisent les rap-

1. Soloviev prend ici *théologie* dans son acception la plus large, avec ses deux grandes subdivisions : la « théologie naturelle » ou théodicée et la théologie surnaturelle. Il ne peut donc être accusé de fidéisme.

ports économiques pour un rendement toujours plus intensif du travail; un certain attrait « idéal » vers l'ordre détermine entre les travailleurs un ordre juridique et légal, il soumet à un gouvernement cette société policée ; enfin l'aspiration, d'ordre théologique, vers une existence éternelle et absolue oriente l'homme vers une société religieuse.

L'activité sensible elle-même manifeste la même gradation : elle peut s'enlizer dans les jouissances matérielles et ne demander que le progrès technique des métiers pour accroître son bien-être ; elle peut souhaiter et favoriser l'expression esthétique de l'idée par les beaux-arts ; elle peut enfin se prêter à une communication mystique avec le monde transcendant.

Le paganisme avait confondu dans tous les ordres ces trois degrés. Ainsi finit-il par édifier l'absolutisme le plus tyrannique, le plus exclusif, le plus absurde : toute connaissance était subordonnée à une théosophie[1] sans fondement, toute société à une théocratie où le caprice humain d'un Caligula était l'unique

1. On a parfois rapproché Soloviev de Plotin. Les vocabulaires ont quelque analogie, acceptée par Soloviev ; mais les pensées divergent à l'infini, surtout quand il s'agit d'expliquer comment les hommes peuvent devenir participants de la sagesse divine (= *théosophie*), de l'autorité divine (= *théocratie*), de l'activité divine (= *théurgie*).

divinité, toute action à une théurgie qui tournait à la mystification.

Ce que le paganisme confondait, le véritable esprit du christianisme le distingue : le profane ne s'identifie plus avec le sacré, ni la Cité des hommes avec la Cité de Dieu.

Du coup la liberté régnerait, par la hiérarchie, si le principe païen n'essayait de prendre sa revanche en « opposant » ce qui devrait être seulement « distingué ». Pour la connaissance par exemple, Comte oppose vainement l'un à l'autre l'âge théologique, l'âge philosophique, l'âge scientifique. Les sociologues modernes enregistrent, de leur côté, la rivalité qui pousse les trois catégories d'organismes sociaux vers une guerre non plus de suprématie et de conquête mais pour l'existence : la puissance économique est convoitée et sera bientôt conquise par le socialisme, la puissance gouvernementale se transforme en un césarisme byzantin, irresponsable et autocratique, la puissance religieuse évolue partout vers une sorte de papisme, odieux encore à Soloviev.

Le mal, c'est que chacune de ces trois puissances prétend subsister seule et s'imposer par la force en ruinant les deux autres.

Or à chacune cet exclusivisme nuit autant qu'à ses rivales, il est contre nature. Une

alliance doit donc être conclue. Seule elle peut assurer à l'individu et aux organismes sociaux un développement intégral, conforme à la dignité humaine. Chaque homme, chaque groupe social devrait consentir librement à cette alliance, s'il considérait la valeur relative des biens qu'elle doit sauvegarder; dès lors il assurerait par la vérité divine sa propre liberté : *veritas liberabit vos.*

Pour désigner cette alliance dans les trois domaines des opérations proprement humaines, Soloviev propose de garder les trois mots plotiniens : très bien formés pour exprimer la suprématie du divin, ils seraient garantis contre toute confusion panthéiste par une mention expresse du principe humain, mais christianisé, de liberté.

La « libre théurgie » symboliserait la collaboration réfléchie de l'artisan, de l'artiste et du mystique, inspirés tous trois par le désir de se mieux élever, eux-mêmes et leurs frères, vers Dieu.

La « libre théocratie » hiérarchiserait l'effort des sociétés humaines : l'organisme économique ne développerait le travail que pour faciliter les opérations proprement humaines de l'esprit; et les esprits s'entr'aideraient surtout pour réaliser cette divinisation indi-

viduelle et collective que Dieu lui-même propose à l'humanité par son Verbe et par l'Eglise.

Enfin l'accord de la science, de la philosophie et de la théologie constituerait une richesse intellectuelle, une intégrité de connaissance qu'on appellerait à bon droit une sagesse divine, la « libre théosophie ». Cette théosophie n'aura donc rien de commun avec celle que Soloviev attaque chez les partisans de l'Inde nouvelle. Elle est une synthèse organique, sans laquelle science, philosophie et théologie restent des fragments séparés, des aspects de vérité et non sa plénitude : le même esprit doit coordonner les trois points de vue, pour garder à chacun d'eux sa valeur intégrale. Dans ses analyses, il part de données différentes et suit une méthode appropriée : mais s'il distingue, il n'oppose pas. La synthèse « d'une science intégrale » n'est possible qu'à cette condition.

Après cette première partie, Soloviev constate une double manière de concevoir la philosophie proprement dite.

Les uns — la plupart des contemporains — veulent une philosophie séparée, soucieuse uniquement de spéculation théorique. Elle devient alors une pure systéma-

tisation d'école, sans aucune relation avec la vie individuelle ou sociale ; et fatalement, par les deux voies du matérialisme ou de l'idéalisme, malgré toutes les variétés que les esprits individuels et le cours de l'histoire peuvent créer, elle s'écroule dans le scepticisme. Car, une question hante en premier lieu toutes les pensées dans une existence où le bonheur n'est ni complet ni constant : quelle est la fin de cette existence ? Quelle est la fin de notre existence et la fin des existences auxquelles la nôtre s'enchevêtre, la fin de l'existence humaine en général, son but universel et dernier ?

Les systèmes de philosophie séparée sont rappelés et critiqués en quelques pages qui sont un chef-d'œuvre de discussion logique et concise.

L'autre philosophie mérite d'être appelée « intégrale ou théosophique ». Car elle n'exclut rien *a priori*, elle remonte jusqu'à l'essence surhumaine et supracosmique, jusqu'à l'Essence-Vérité dont l'existence est autonome, absolue, souverainement indépendante de notre pensée comme de la réalité du monde extérieur. Le cartésianisme, le déisme de Wolf semblent réduire cette essence à une sorte de principe abstrait ; au contraire, la philosophie intégrale reconnaît en cette

Essence-Existence la réalité totale, pleine de vie et de pensée, « la source réelle qui donne au monde l'ombre de sa réalité et à notre pensée ce qu'elle imite de l'Idée ».

Mais une pareille philosophie ne s'arrête pas à des connaissances fragmentaires ou exclusives. D'après elle, le savoir n'achève de s'approprier pleinement la vérité que par une disposition de la volonté éprise du Bien et par un élan de la sensibilité vers le Beau.

Cette philosophie intégrale, affranchie de tout exclusivisme, s'allie naturellement à la vraie science, à une science qui soit empirique sans être fermée; elle utilise l'analyse rationnelle des idées, pour mieux discerner et signifier les réalités; elle élève enfin sa réflexion intellectuelle jusqu'aux réalités surhumaines, et cette réflexion constitue ce que Soloviev appelle *mysticisme*[1] en l'opposant à ce qu'il appelle *mystique* ou communication directe et plutôt sensible avec ces réalités[2].

La troisième partie[3] du même ouvrage étudie comment la logique doit être organisée en vue de cette philosophie intégrale.

1. Par ex., p. 277, 289, etc.
2. Par ex., p. 238, 239, 288.
3. P. 282-375.

Elle distingue le côté matériel et le côté formel de la connaissance, elle analyse la nature, la valeur et l'origine des idées et des opérations intellectuelles; elle précise enfin par quelles voies et dans quelle mesure l'Etre absolu peut être connu[1]. La lecture des quelques pages où est traitée cette dernière question, aurait évité bien des méprises aux interprètes de Soloviev.

L'Absolu, dit-il, ne tombe pas comme Absolu sous notre expérience. Nos sens ne peuvent pas le connaître. Notre intuition intellectuelle ne l'atteint pas directement. Les abstractions que nous élaborons ne représentent point dans sa réalité cet Etre en qui l'essence et l'existence sont inséparables même logiquement. Donc, conclut Soloviev, l'Absolu est inconnaissable pour les êtres relatifs, à moins que lui-même ne se manifeste à eux. Nous le connaissons alors par son action. Cette action oriente vers lui tous les êtres relatifs, toutes leurs essences et toutes leurs existences relatives; c'est cette action que nous entrevoyons spontanément sous les phénomènes empiriques du monde extérieur; c'est elle qui est à l'origine, au centre et au terme de notre pensée.

1. P. 306-309.

Aussi la vraie sagesse reconnaît partout la présence et l'action de Dieu : présence agissante, action présente. La vraie sagesse sait que Dieu est l'Unité parfaite et en même temps le Tout parfait, Un et Tout. Non pas un Tout panthéiste, car tout n'est pas Dieu : la multiplicité totale des êtres finis n'a rien qui la constitue une et Dieu. Mais Dieu est le Tout parfait, plénitude d'être que l'addition du fini ne saurait compléter : car ce Tout contient et déborde essentiellement dans sa simplicité tous les êtres finis, il *est* d'autre manière qu'ils ne *sont*. Il est le Tout parfait, parce que les termes multiples de son action, comparés à la réalité de son Etre, n'ont qu'une lointaine ressemblance et comme une apparence d'être : « ils sont comme s'ils n'étaient pas ».

Cette conception n'est ni agnostique, ni panthéiste. Elle est la vérité chrétienne, enseignée par l'Ancien et le Nouveau Testament, par Jésus et ses apôtres, par les Pères de l'Eglise et les docteurs du Moyen Age, par les conciles, par les théologiens et par les philosophes qui adorent Dieu, par tous ceux que Soloviev appelait « théosophes ».

Le Russe qui maniait avec souplesse des pensées si délicates et si condensées, avait à peine vingt-quatre ans.

III

Les *Principes philosophiques d'une science intégrale* sont un traité fondamental dans l'œuvre de Soloviev. Nous l'avons analysé avec quelque ampleur parce que les travaux postérieurs de Soloviev et son langage même sont inintelligibles pour qui oublie ces premières positions.

Il est facile maintenant de comprendre ce que signifiait, par son titre même, la thèse de doctorat : *Critique des principes exclusifs* (1880); facile aussi de voir pourquoi nous substituons le mot « exclusifs » à la traduction littérale qui serait : *Critique des principes abstraits*. Dans sa langue, Soloviev désigne sous ce nom *principes abstraits* ou *séparés* cette forme inférieure de philosophie qui veut seulement jouer avec la pensée sans songer à la vie et à son effroyable sérieux. « J'appelle *principes* — *abstraits* ou *exclusifs* — certaines idées fragmentaires qu'on isole de la vérité intégrale et qu'on pousse à l'exclusion de toutes autres considérations : elles cessent alors de représenter la vérité, elles se contredisent entre elles, elles entretiennent le monde dans son état présent

de dislocation intellectuelle. Ces principes exclusifs sont faussés par leur exclusivisme même : les critiquer, c'est donc 1° déterminer leur valeur propre, 2° établir qu'ils ne peuvent se substituer sans une contradiction interne à la réalité intégrale... Notre critique préparera l'étude des principes positifs, de ceux qui influent sur notre vie et sur notre conscience mais qui sont par eux-mêmes d'essence éternelle dans l'Absolu unique et parfait[1]. »

Deux formes de pensée exclusive sont longuement critiquées : celle qui se borne à cataloguer des faits sous prétexte de science positive et empirique, celle qui construit une philosophie uniquement formelle au nom d'une raison vidée d'abord de tout contenu réel et déclarée elle-même inexistante. Par Auguste Comte et par Hegel, cette double conception a séduit une foule d'esprits. Mais fatalement elle anéantit le monde et la pensée. Ainsi la science et la philosophie exclusives aboutissent au doute sceptique qui se retourne contre elles pour leur dénier toute valeur objective et pour les condamner. Avec elles s'écroulent tous ces systèmes de morale qu'on essayait d'échafauder sur la science ou sur

1. T. II, p. II.

la philosophie séparées de la pensée religieuse.

Soloviev les expose et les critique avec précision et vigueur. Quinze ans avant Brunetière, il proclame la banqueroute de ceux qui promettaient une éthique nouvelle, empirique ou rationnelle, inspirée par la dignité personnelle ou par le dévouement au progrès social, mais sûrement autonome. Dans l'éloge de Soloviev, prononcé à l'Académie des sciences de Pétersbourg le 21 janvier 1901, A. Th. Koni[1] souligne cette priorité de la déclaration russe; il remarque en même temps que ces vues respectent le développement légitime de la science et de la philosophie dans leur vrai domaine.

Car il ne s'agit point de renier les résultats scientifiques, accumulés par l'observation et le travail des siècles; il n'est point question non plus de détruire la philosophie pour construire, sous le nom de foi, une théologie aveugle et sans fondement. Séparée du monde réel, incapable de se justifier ou de se développer logiquement, impuissante à soumettre l'intelligence au Vrai, plus impuissante encore à subordonner au Vrai notre vie entière, une théologie qui rejetterait toute

1. *Esquisses et souvenirs*, Saint-Pétersbourg, 1906, p. 200-202.

science et toute philosophie serait le pire et le plus fragile des exclusivismes[1].

Dans l'ordre intellectuel et dans l'ordre moral, pour la pensée comme pour l'action, il faut donc supprimer les cloisons étanches : ces différents domaines doivent être distingués mais non séparés. Il en serait de même pour le génie créateur dans l'art : Soloviev l'indique mais il renvoie à plus tard un développement qu'il n'eut jamais le temps d'achever[2].

Il précise au contraire les applications sociales de ses principes. Une certaine égalité essentielle existe entre tous les êtres humains, parce qu'une valeur de même nature a été communiquée à chacun, celle de représenter l'absolu. *Sub specie aeternitatis*, ils peuvent

1. Ch. 46 ; p. 331 sq. — Il est probable qu'en 1880, Soloviev visait la théologie catholique en même temps que la théologie « orthodoxe ». Il n'avait point encore étudié les décisions conciliaires ou pontificales du XIXe siècle contre les sceptiques et contre tous les négateurs de la raison. Il se corrigera. Mais à l'époque de son doctorat, un peu d'ironie se mêlait sans doute à une conviction sincère quand il écrivait : « Ne faut-il pas revenir en arrière ? Ne faut-il pas juger que, la philosophie indépendante étant une erreur, et la science indépendante étant limitée au seul souci de l'*utile*, il n'y a valeur de vérité que dans la connaissance religieuse ? Faut-il alors, selon la recommandation autorisée du Pape Léon XIII, rétablir comme système normal et définitif de science vraie la *Summa Theologica* de Thomas d'Aquin, ou bien, selon l'avis de quelques écrivains russes moins autorisés mais estimables, l'enseignement des Pères Orientaux ? » (Ib. p. 330)

2. P. 334 ; cf. p. II-III.

donc être réputés égaux entre eux, comme des grandeurs finies devant l'Infini. Mais chacun d'eux représente différemment l'unité divine : et par cette inégalité se justifie leur pluralité, comme aussi leurs relations d'amour et de secours mutuels. Ces relations exigent des groupements spontanés, des sociétés particulières ; mais en même temps, pour rattacher directement les hommes à Dieu, doit exister une société qui soit, de droit, universelle : c'est l'Eglise, à laquelle l'humanité entière devrait se rattacher selon le plan idéal de Dieu.

Chacune de ces sociétés humaines exige un gouvernement. Ici-bas la hiérarchie ne peut être établie selon la valeur absolue des personnalités; mais, dans un monde idéal, l'autorité serait répartie selon les aptitudes à procurer le bien social — économique, politique, ou religieux [1].

Les sociétés elles-mêmes doivent reconnaître une hiérarchie entre elles. — « *L'Eglise libre dans l'Etat libre :* par elle-même, cette devise est une monstruosité. Le croyant ne peut l'accepter ; car, à ses yeux, elle abolit une hiérarchie essentielle, voulue par Dieu : elle donne trop peu à l'Eglise. Elle lui donne trop, d'après l'incroyant pour qui l'Eglise

1. P. 167-176.

ne peut avoir aucun droit à une situation légale. L'histoire confirme ici la logique. Cette formule ne peut donc être un *principe ;* on peut seulement la concevoir comme un *compromis pratique.* Mais, en fait, l'Eglise et l'Etat, le principe spirituel et le principe profane, fondés tous deux sur la volonté de Dieu et sur la nature de l'homme, ne peuvent ni s'entre-détruire, ni vivre dans un état de séparation absolue. Leur vraie relation doit être la subordination libre, inspirée par le véritable amour de Dieu et des hommes », dans ce que Soloviev appelle encore *théocratie libre*[1].

On serait tenté de crier à l'utopie. L'auteur prévoit et prévient souvent l'objection. C'est de propos délibéré qu'il étudie d'abord la constitution idéale de la société. La société humaine, disait-il au chapitre XII, est en même temps un fait et un idéal. Le positiviste se contente d'une sociologie *statique*, il s'arrête au fait seul. Mais, dès qu'un sociologue se préoccupe de *dynamique* sociale, il cherche déjà dans les faits un élément idéal ; malgré lui peut-être, il établit une sociologie idéale, il a des vues sur ce qui *devrait être* dans la société. La conception des positivistes est condamnée encore pour une autre raison : si la société est un fait, une réalité organique,

1. Ch. 22, p. 159 et *passim*.

comme ils le prétendent, cette réalité est composée d'éléments conscients et pensants.

Le fait lui-même est donc tout compénétré par l'idée : l'idée dirige chaque activité des éléments, et cette idée, quelle qu'en soit la nature, tant qu'elle *dirige* sans être encore *réalisée*, est *Idéal*. Qu'on raille la notion d'*idéal*, si l'on veut, et qu'on l'appelle *utopie* : l'idéal restera toujours le précurseur des activités réelles, et la plus grande des utopies serait de vouloir supprimer toute idée directrice [1]. Donc, ajoutait Soloviev, il importe que le philosophe, en étudiant la société, précise d'abord sa constitution idéale, ce qu'elle devrait être. Voilà pourquoi j'omets provisoirement tout ce qui ne rentre pas dans les *principes* : les moyens d'application relèveraient de la politique. La pratique exigera que l'attention se porte sur toutes les circonstances de fait ; mais, même pour choisir et bien ordonner les expédients opportuns, l'homme d'action doit avoir conçu très nettement l'*idée* [2].

Soloviev méditait dès lors un grand ouvrage sur la Politique chrétienne. Il n'eut pas le temps de l'achever. En 1883, il en publia sept chapitres : c'était la partie confession-

1. P. 114-116.
2. P. 178 et note.

nelle et ecclésiastique, intitulée *Le grand débat et la politique chrétienne ;* nous en reparlerons. D'autres fragments, nombreux et considérables, exposèrent les devoirs urgents de la Russie. Ils ont valu à Soloviev la grande influence que nous rappelions au début de ce livre ; mais ils commencèrent par multiplier les colères autour du « publiciste ».

Une *Idée* morale en politique ! Les positivistes en faisaient des gorges chaudes. Les néo-slavophiles auraient accepté le principe — pour l'appliquer aux autres Etats ; mais ils ne voulaient pas que la foi chrétienne imposât à la politique russe des devoirs de modération. En politique étrangère, ils voulaient que l'intérêt national primât tout. On devine leurs conclusions religieuses contre tout ce qui n'était pas leur « orthodoxie ». — Ce « cannibalisme international » répugnait à Soloviev Le véritable intérêt national, disait-il, ne peut être dans le mal et dans la résistance au vouloir de Dieu. Or, si le plan divin a voulu les patries, les races et les traditions, il n'a fait pourtant qu'une humanité et il la soumet toute à *une* morale.

Les études, analysées dans ce chapitre, avaient toutes paru avant 1883. Pendant près de quinze ans, Soloviev ne publia plus aucun

ouvrage important de philosophie pure. Théologie, ascétisme, histoire religieuse semblaient absorber tous ses instants; quelques articles prouvaient seuls, de temps à autre, la continuité de son labeur philosophique.

En 1897, il consentit à rééditer sa thèse de doctorat. Seulement il tint à exprimer nettement l'évolution de sa pensée. En tête d'un appendice, intitulé *Correction*, il écrivit ces lignes : « J'ai composé cette *Critique des principes exclusifs*, il y a vingt ans. A cette époque, je subissais trop fortement, dans les questions de philosophie pure, une double influence : celle de Kant et partiellement celle de Schopenhauer[1]. » En conséquence, une « rétractation » minutieuse censurait les chapitres où était étudié le principe de la moralité d'après Kant[2].

La même année, les *Questions de Philosophie et de Psychologie*, la plus grande revue philosophique de Russie, obtinrent quelques articles de Soloviev[3]. C'était le début d'un grand ouvrage sur la connaissance. Trois chapitres seulement parurent[4]. L'ébauche indique ce qu'eût été cette *Justification de la*

1. T. II, p. 351.
2. Chap. V-VIII; p. 39-72, cf. p. 351-374.
3. 1897, n. 40; 1898, n. 43; 1899, n. 50.
4. T. VIII, p. 148-221.

vérité, *philosophie théorique* ; elle ne la supplée pas. Le plan se concentrait en une idée dominante : substituer à la formule classique Γνῶθι Σαυτόν une devise plus compréhensive où s'affirmerait la tendance humaine au progrès. Un mot de S. Augustin avait séduit l'âme de Soloviev : *Deus semper idem*, *noverim me*, *noverim te*. Partir de l'introspection personnelle du Moi, pour s'élever jusqu'à la Vérité divine dans son Etre absolu, et redescendre ensuite vers les *devenir* qu'elle a produits à son image, c'était l'idéal. Par une nouvelle échelle de Jacob, l'esprit n'aurait cessé de remonter de l'homme à Dieu que pour retrouver ensuite Dieu dans toutes ses œuvres. Ainsi connaîtrait-il la Vérité intégrale : Γνῶθι τὴν ἀλήθειαν.

Ce traité de philosophie théorique fut interrompu par la mort. La perte est considérable si nous en jugeons par un autre travail, composé vers la même époque et sur un plan analogue : *La Justification du Bien*, *philosophie morale*.

CHAPITRE VII

LE PHILOSOPHE : B) LE MORALISTE

La Justification du Bien

I

Soloviev a beaucoup écrit sur la question morale. Ses ouvrages la touchent presque tous par quelque aspect. Historien ou théoricien, critique ou docteur, il rappelle à tout propos cette caractéristique de l'activité humaine : elle est manifestation de la raison pratique. Chemin faisant, il précise bien des questions connexes à cette observation psychologique : fondements de la moralité, nature du devoir, existence et limites de la liberté, applications individuelles et sociales de nos obligations humaines.

Plusieurs fois déjà, nous avons signalé l'un ou l'autre de ces aperçus. Leur synthèse mérite une étude plus approfondie. Nous

l'entreprendrons à la suite de Soloviev, puisque lui-même a condensé ses conceptions de moraliste dans un ouvrage considérable [1], intitulé *La Justification du Bien*, *philosophie morale*.

Neuf mois seulement après l'avoir donnée au public, Soloviev devait livrer une seconde édition de ce travail volumineux. « Pendant ces neuf mois, écrivait-il dans sa deuxième préface, j'ai relu cinq fois mon ouvrage tout entier : chaque fois je l'ai corrigé pour mieux éclairer ma pensée. Malgré ces efforts, mon œuvre reste imparfaite. J'espère du moins qu'elle ne me vaudra point le reproche divin : Maudit soit celui qui fait avec négligence l'œuvre du Seigneur [2]. »

Ces lignes, datées à dessein du 8 décembre 1898, indiquent assez dans quel esprit Soloviev avait conçu sa nouvelle œuvre philosophique.

Sa méthode était nette. Il voulait entraîner ses lecteurs à chercher et à reconnaître la raison d'être et le sens de la vie. Il posait donc trois questions progressives. La première est naturellement celle où s'arrête Mallock : « La vie a-t-elle une raison d'être,

1. Dans le texte très serré des *Œuvres complètes* de Soloviev, la *Justification du Bien* occupe les trois quarts du tome septième : 26 pages de tables, et 485 pages de texte.
2. T. VII, p. 4.

vaut-elle d'être vécue? » La seconde demandait s'il fallait chercher ce sens de la vie dans ce qu'on appelle l'ordre moral. L'activité de l'homme peut être animale ou proprement humaine. L'essor supérieur du « spirituel » vaut-il, permet-il, exige-t-il le sacrifice de ce qui serait excès dans les tendances physiologiques? Ollé-Laprune analysait alors le même mystère : quel est pour l'homme *le prix de la vie?*

Ce problème est en connexion avec un autre : d'où vient le sens de la vie, son prix? Troisième question, plus souvent éludée que les précédentes par les consciences contemporaines. Elle s'identifie pourtant à celle que la marche des existences individuelles dresse devant tout homme : vers quel terme se dirige ma vie? — La direction de notre voyage ou son point de départ suffirait à déterminer ce qu'est la vie, ce qu'elle doit être dans son épanouissement intégral[1].

La suite de cette préface a les allures d'un fragment de Bourdaloue. On en jugera par notre résumé s'il ne trahit pas trop la vigueur de l'original.

« Comment l'activité humaine ose-t-elle se déployer, tant que l'esprit n'a point médité

1. Préface de la première édition; *ibid.*, p. 5 sqq.

sur ces principes directeurs ? C'est un honneur de notre temps de les avoir sondés par delà les surfaces où s'arrêtaient les prétendus penseurs des deux derniers siècles. Mais l'incohérence des solutions flatte l'apathie intéressée des dilettantes. Beaucoup se sont affranchis des vérités religieuses, sous prétexte de conquérir leur autonomie intellectuelle. En vérité, ils soumettent leurs intelligences à un mimétisme servile. Ils s'harmonisent avec toute ambiance, pourvu qu'elle réalise deux conditions : ne point troubler leur somnolence égoïste de jouisseurs, la voiler même de jolies couleurs avec mille raisons très subtiles et toujours plus esthétiques.

« Certains jouissent de la vie et s'abandonnent à leurs caprices par pessimisme. C'est délicieux. Bien solennellement l'esprit déclare que le mal grandit avec le degré d'être. En toute paix alors, sans imiter les pauvres convaincus qui vont jusqu'au suicide, il abdique devant la matière, il tue tout l'élément supra-instinctif de la vie. Mais ces meurtriers de leur humanité sont-ils persuadés vraiment que leur vie n'a point de sens ? Bien au contraire. Ces pessimistes voient si nettement le sens de la vie qu'ils en ont la hantise. Leur vie est insuffisante, foncièrement insuffisante. Ils le sentent, ils le voient ;

mais leur lâcheté refuse l'effort. Colère ou désespoir, ils veulent alors oublier à tout prix. C'est une condamnation à mort contre la réflexion. Innombrables sont ceux qui pourraient de nos jours résumer ainsi leur histoire.

« Innombrables aussi ceux qui, pour fuir les grandes et profondes réflexions, s'absorbent en des jeux de pensées chatoyantes mais stériles. Ce sont les esthètes de toutes catégories. Pour eux la vie a un sens, parce qu'elle est une force, une grandeur, une beauté. Mais ils la veulent indépendante du bien moral. Le bien moral les gêne, les encombre, tandis que la beauté les séduit, et que la grandeur comme la puissance exaltent l'homme et l'enivrent. Beauté, grandeur, puissance, c'est la Trinité que Nietzsche croyait inventer pour la substituer à la Trinité chrétienne : « Les esclaves peuvent adorer un Dieu qui se fait homme et qui s'humilie. Les forts ne veulent adorer que leur propre ascension vers le surhomme : progression sans fin de la beauté humaine, de la grandeur humaine, de la puissance humaine. »

« Progression sans fin ! Et voici que la beauté, la grandeur et la puissance de ce corps — le tout de l'homme pour ces esthètes — se terminent au cadavre ! Devant cette

chose en putréfaction, qui oserait parler de sa beauté ? Le cadavre, voilà bien où converge tout ce qui a vie. — Alexandre de Macédoine synthétisa dans l'antiquité la puissance, la beauté, la grandeur. De lui, pourtant, comme de toute chair, l'Ecriture put dire un jour, après avoir rappelé ses triomphes : « Ensuite il tomba sur sa couche et il connut qu'il allait mourir[1]. » Cet invincible représentait, il incarnait la force, la grandeur, la beauté. Et il est mort. Et il n'a rien laissé qu'une « chose » sans force, sans grandeur, sans beauté.

« Une force, impuissante devant la mort, est-elle réellement une force ? Et la grandeur ? Et la beauté ? — Nietzsche a été le prédicateur passionné « du corps, du Soi, du sens de la terre » ; il maudissait « les contempteurs du corps », le Christ et les parias qui s'inclinent devant le Christ ; il n'adorait que la beauté des corps et leur force et leur majesté. Ces idoles n'ont pu se sauver elles-mêmes ; elles ne peuvent sauver leur adorateur.

« L'antéchrist Nietzsche n'a point vu que force, grandeur et beauté réelles sont inséparables du Bien absolu : elles ne peuvent descendre à des êtres de mort que par communi-

1. 1 Mach. 1⁶.

cation de ce Bien absolu et en lui. Il n'a pas remarqué que l'Evangile n'est point un message de mort ou de deuil, mais l'annonce d'un salut véritable, joie et lumière. Loin d'être fondé sur la mort ou pour la mort, le christianisme est fondé « sur le premier-né d'entre les morts » : et ce Ressuscité, garantissant sa promesse par son exemple, promet une vie éternelle à tous ceux qui le suivront. Est-ce là une religion de déshérités, d'esclaves, de parias ? La mort et la résurrection distinguent-elles des classes sociales ? Est-ce que Nietzsche et les « maîtres » ne meurent pas ?... Avant de maudire l'égalitarisme chrétien, il serait bon d'avoir supprimé l'autre égalitarisme, celui de la mort. Et si tous ont besoin de salut, comment serait-elle une religion d'esclaves, la religion qui peut seule sauver les hommes ?

« Le Christianisme n'est ennemi ni de la beauté ni de la vigueur. Il refuse seulement d'estimer suffisante la vigueur d'un infirme qui descend vers la mort ou la beauté d'un corps en voie de décomposition. Des fantômes de puissance et des apparences de beauté, laideurs et impuissances dans la réalité, asservissaient l'homme : le Christ nous a délivrés de ce joug. Depuis lors, tout vrai chrétien s'attache à la source infinie de ce qui est, à Celui qui est vraiment puissant et beau, il se

réjouit avec la première des âmes chrétiennes : « Mon âme exprime la grandeur de Dieu..., de Dieu qui est mon salut. Car il a opéré de grandes œuvres en moi, Celui qui est puissant... Il a manifesté sa puissance : il a élevé des êtres infimes. »

« Personne n'adore l'impuissance et la laideur. Tous veulent porter leur culte à ce qui est grand, fort, beau. Malheureusement plusieurs se forgent une vague chimère de force et de beauté et se contentent, les grossiers, des rêveries de leur imagination. Les autres cherchent la force et la beauté réelles, et reconnaissent enfin qu'elles sont toujours identifiées au Bien dont l'existence éternelle terrasse pour ses adorateurs toute puissance de mort. Ceux-ci n'attendent, il est vrai, la victoire définitive que de l'au delà à venir ; mais leur attente est raisonnée, sage, certaine. Les premiers croient toujours qu'ils vont être maîtres du présent, et leur illusion les jette en de perpétuelles défaites : le présent leur échappe et leur divinité meurt avec chaque mourant; elle est ensevelie dans tous les cimetières et elle y reste[1]. »

Ces pages énergiques montrent l'orientation de tout l'ouvrage. Soloviev se défendait

1. *Ibid.*, p. 10 sqq.

pourtant d'exercer un rôle de censeur. « Mon intention n'est point de faire le prédicateur. Je n'entends point donner des leçons de vertu ou flageller le vice. Pour un simple mortel comme moi, un tel projet ne serait pas seulement oiseux : il serait une conception immorale puisqu'il supposerait l'orgueilleuse et injustifiable prétention de m'estimer meilleur que les autres. — Mon but n'est pas de condamner les écarts accidentels, si forts soient-ils, qui détournent les hommes du droit chemin ; mais je veux rappeler qu'à tout homme un choix, décidé et décisif, est proposé entre deux routes morales vues d'ensemble, un choix qui devrait s'accomplir dans toute la plénitude d'une conscience lumineuse, un choix qu'aucun homme ne peut esquiver. Beaucoup voudraient ne pas choisir ; ils voudraient une route qui ne fût pas mauvaise sans être pourtant le sentier du Bien, une bonne petite route intermédiaire, toute naturelle, disent-ils, une route où l'on divague, la route commode où cheminent les animaux. Voilà le rêve idéal pour une multitude d'hommes. Ils accepteraient bien de justifier purement et simplement le proverbe allemand :

Allen Tieren fatal ist zu crepieren[1]

1. Toute bête doit bien crever.

pourvu qu'on leur permît de vivre d'abord cet autre dicton :

Jedes Tierchen hat sein Plaisirchen[1].

« Rêve impossible. Les animaux suivent passivement leur voie d'empirisme ; ils n'ont pas à choisir. L'homme, lui, ne peut pas ne pas choisir. Pour marcher par la voie de la *passivité* morale, il doit prendre d'abord, avec son *activité* élective, une décision personnelle. S'il se vante alors de marcher par la voie des animaux, il ment. Car une *animalité voulue* est une contradiction dans les termes. En fait la résolution d'apathie est l'option pour une des deux voies humaines : c'est, par prévention contre le Bien, le choix du mal.

« Pour dissiper ces préventions, mon but est donc de *montrer le Bien comme il est :* voie de vie ; voie unique, voie juste et sûre — en tout, jusqu'au bout, pour tous. Elle n'impose, pour mener au terme, qu'une seule condition : être choisie. Elle mène à Celui qui est *Bien par essence*, comme elle dérive de Lui. Lui, Lui seul se justifie en tout et justifie la croyance en Lui. Même devant un cercueil qui va se refermer, alors que tout autre genre de réflexion serait manifestement in-

1. A chaque bestiole son petit plaisir.

justifié, un cri de confiance reste pour l'homme une parole de sagesse : « Béni es-tu, Seigneur : tes œuvres justifient ta Bonté, elles la justifieront dans l'éternité [1]. »

Tout ce qui est vie humaine doit s'orienter, pour son propre bien, suivant ce Bien absolu. Vie individuelle, vie sociale et nationale, vie historique de l'humanité entière sont trois domaines où le Bien se justifie par ses voies de bonté et de justice. Mais toutes les dispositions amoureuses du Bien envers l'homme restent un non-sens pour l'égoïste, tant que sa conscience refuse au Bien tout sacrifice, tout retour d'amour. Sur notre route du mieux, les étapes nécessaires semblent parfois étranges. Comment les comprendrait-il, celui qui a sciemment choisi le pire ? Comment ne leur reprocherait-il pas d'être, plus que des inutilités, des trouble-fêtes fâcheux ? Ces rappels au mieux, au Bien, ne le blessent-ils pas directement, lorsqu'ils l'avertissent que son choix fut mauvais ? Pourtant cette lumière qui jaillit soudain dans la profondeur de l'âme et qui, imprévue, involontaire, manifeste à la conscience la perversité de la voie élue et suivie jusque-là, cette lumière est encore une justification du Bien[2].

1. *Ibid.*, p. 6, 20.
2. *Ibid.*, p. 1-4 ; p. 21-42

II

Trois parties développaient ce programme.

La première[1], avec la précision de nos méthodes psychologiques, repérait dans l'homme concret tous les vestiges du bien. Triomphant alors du pessimisme, elle cherchait à la base des faits moraux les fondements philosophiques de la moralité. D'après Soloviev, la raison constate dans l'activité de l'homme trois directions spontanées, qu'elle approuve comme supérieures : l'aptitude et la tendance à maîtriser la matière, celle même qui nous est incorporée ; la certitude de notre solidarité d'homme à homme ; la constatation de notre sujétion mystérieuse et inéluctable à du surhumain[2].

Le besoin de dominer en nous-mêmes la matière se manifeste d'abord par le sentiment de la pudeur. Tardif et parfois très rudimentaire, éliminé souvent par la volonté, il accompagne pourtant chez tous les hommes la première éclosion consciente de leur raison : l'esprit, opprimé jusque-là par la matière, découvre sa supériorité ; il essaie de dominer à son tour. Cet effort de la vie spirituelle pour

1. *Ibid.*, p. 43-149.
2. Chap. I, p. 43-58.

soumettre la vie animale est le principe de l'ascétisme. La seule raison suffirait à justifier cet ascétisme puisqu'il affaiblit la chair pour défendre l'esprit : l'esclave en révolte voudrait régner, il doit être maté. Auxiliaire et non pas tyran, voilà son rôle. Le détail des applications pourra varier, il deviendra parfois blâmable, criminel ; mais, dans la foi chrétienne, il s'élève sagement par toute une série de degrés jusqu'à « la vertu angélique de chasteté parfaite ». Que celui qui peut comprendre, comprenne, disait Jésus-Christ[1].

La solidarité d'homme à homme s'impose à l'observateur comme un fait et comme une nécessité. Mais, en outre, qui ne se sentirait criminel s'il écartait absolument de sa vie tout ce qu'on appelle aujourd'hui altruisme et compassion ? L'ascétisme s'élevait déjà jusqu'à cette conclusion négative : N'aime pas le monde, éteins en toi sa triple convoitise. Mais les cœurs honnêtes des simples se complaisent en une autre formule, positive et plus élevée : Aime ton prochain comme toi-même. Le dévouement et la charité fraternelle peuvent rayonner dans un homme, si lumineusement parfois qu'on ne lui discute plus le nom de *Bon :* les plus pessimistes s'inclinent forcément devant lui, tout prêts

1. Chap. II, p. 59-76.

d'ailleurs à se venger demain de leur défaite, en le crucifiant[1].

L'observateur qui veut descendre plus profondément encore dans la psychologie humaine ne peut manquer de reconnaître que tout homme se sent, par une vue naturelle et mystérieuse, assujetti à du surhumain[2]. L'éducation, l'insouciance ou les besoins de la vie semblent parfois couvrir ce fondement premier de toute moralité. Mais qu'un coup de vent dissipe la poussière, qu'un homme providentiel soit fidèle à sa mission : la pierre angulaire reparaît, et chaque conscience avoue qu'il dépend d'elle d'édifier sur cette base sa moralité, moralité logique et vraie parce qu'elle sera religieuse. — Cette affirmation sera prouvée par la seconde partie[3].

La psychologie n'a point épuisé ses observations quand elle a noté dans l'homme trois éléments naturels de moralité : tendance à l'ascétisme, tendance à la charité, tendance à

1. Chap. III, p. 77-94.

2. S. Augustin voulait aussi que la démonstration scientifique de Die i utilisât d'abord cette notion générale de *Surhumain*. Issue de l'expérience qui atteste sa valeur objective, elle prépare cette conclusion raisonnée sur l'existence de Dieu : « Au-dessus de l'âme humaine, il n'y a que Dieu. *Superior illa solus Deus est.* » Voir la *Revue pratique d'Apologétique* du 1er août 1909, p. 666-667.

3. Chap. IV, p. 95-108.

la sujétion devant le surhumain. Elle étudie ensuite le jeu de ces tendances. Leur mise en œuvre les développe, comme fait tout exercice de nos activités. Mais celles-là l'homme les distingue. Un nom jaillit spontanément de sa conscience et de son cœur; il les appelle les « bonnes » actions[1].

De ces expériences se dégage promptement l'idée de *mieux*, la notion de quelque chose qui serait *désirable absolument*. Ce mieux, ce désirable ne se rapporterait pas à l'individu, ni à son bien-être, ni à sa réputation, ni à son activité; il ne serait même pas recherché pour sa connexion avec le bien social. Mais il serait tout simplement *mieux : mieux* tout court, *désirable* en soi et de soi. Difficiles à exprimer parce qu'elles rehaussent la pensée vers un terme toujours plus élevé, ces conceptions inspirées par l'expérience et spontanément élaborées par l'esprit nous conduisent à supposer et à désirer un *Bien absolu*, un *infiniment Désirable*. L'idée de Dieu est née. Elle est le point culminant où mène la psychologie puisque l'étude de sa valeur objective relève de la métaphysique[2].

Mais avant de passer à ce domaine supérieur, tout homme fera sagement de jeter

1. Chap. v, p. 109-130.
2. *Ibid.*, p. 126-130.

un coup d'œil rétrospectif sur les faits qu'il a observés lui-même. Ils condamneront à ses yeux toute philosophie pratique qui voudrait s'imposer d'elle-même sans se justifier par des principes rationnels certains. Les essais loyaux de la vie le lui montreront : aucun eudémonisme, aucun utilitarisme ne satisfait les aspirations de l'homme ; ils sont tous impuissants à diriger sa conduite. L'étude impartiale de la psychologie humaine force donc les esprits sincères à reconnaître une règle de morale, antérieure et supérieure aux impulsions empiriques du caprice : elle proclame l'existence du devoir[1].

III

D'où vient ce devoir ? — La deuxième partie établit l'identité du Bien absolu et de Dieu réellement existant. Le devoir ne s'appuie donc pas sur les postulats de Kant. Il ne peut avoir été « ordonné » que par l'Infini. La conscience humaine promulgue la volonté de cet Infini, sans connaître toujours à l'origine de qui lui vient sa mission. Mais la moralité, c'est-à-dire la fidélité à cette voix de la conscience, mènera l'homme de degré en degré jusqu'à Dieu : l'effort ascétique affranchit l'esprit et le prépare

1. Chap. VI, p. 131-149.

au dévouement ; le dévouement brise la complaisance de l'esprit pour lui-même, et, par cette victoire sur l'amour-propre, dispose l'homme tout entier à « reconnaître » personnellement l'infiniment Bon, à L'adorer, à L'aimer[1].

L'homme cependant pouvait être arrêté encore par son inexpérience. Le modèle accompli de cette perfection morale lui manquait. Et l'infiniment Bon a présenté aux hommes la personnalité suprême du Christ. Son humanité, dressée sur une croix au point culminant de l'histoire humaine, montre la perfection accomplie de l'ascétisme, du dévouement « philanthropique », et de la religion amoureuse envers le Père surhumain. Voilà pourquoi, avant même de reconnaître son Dieu dans cet homme parfait, avant même d'être chrétien, toute âme sincère devrait choisir pour docteur de sa conscience et pour exemple de sa vie Jésus-Christ, fils de Marie[2].

Cette influence moralisatrice de Jésus-Christ était indiquée en quelques pages seulement dans la *Justification du Bien*. Concision très justifiée puisque Soloviev voulait se maintenir uniquement sur le terrain philosophique. Ailleurs il développera avec une

1. Deuxième partie, chap. VII-IX, p. 150-210.
2. *Ibid.*, p. 207-210.

profondeur émouvante ce que Jésus-Christ doit être pour la conscience chrétienne[1]. Ici la sobriété s'imposait; l'aperçu n'en est que plus saisissant.

IV

Restait un dernier travail de précision morale. Il ne s'agissait point de déterminer le détail des devoirs : c'est un effort que chaque conscience doit accomplir, pour reconnaître la voie du Bien dans la complexité infiniment variée de ses conditions d'existence. Mais quels « principes » vont diriger les choix de la conscience dans les perpétuels conflits où elle est divisée entre des devoirs d'apparence opposée ?

Tel est l'objet de la troisième partie. Elle est considérable[2], et nous ne pouvons analyser en détail ses dix chapitres qui étudient « l'action du Bien à travers l'histoire de l'humanité ».

Ce sous-titre qui rappelle une idée chère à saint Augustin, semblerait prétentieux s'il ne visait à marquer la simultanéité du double point de vue historique et spéculatif. C'est ainsi qu'après avoir classé les droits et devoirs mutuels des individus et des sociétés,

1. Voir chap. XI, fin.
2. P. 215 à 485.

leurs fondements et leurs limites, Soloviev étudie longuement les influences historiques qui ont projeté sur ces principes une lumière progressive. Il conclut :

« Donc les grandes époques où s'est précisée la conscience des responsabilités individuelles et des obligations sociales, les écoles philosophiques qui ont exalté soit le subjectivisme moral soit les prérogatives des organismes sociaux, contribuent toutes à montrer l'harmonie éminente de la doctrine chrétienne, plus compréhensive et plus souple que toutes ses déformations, véritable transformation de l'histoire, et seule norme absolue : absolue quand elle enseigne, absolue quand elle promet, absolue quand elle ordonne[1]. »

La même puissance de synthèse se retrouve pour chacune des questions suivantes : Comment la morale résout « la question nationale », autrement dit, le rapport entre « le nationalisme et l'universalisme[2] ». — Comment la morale juge le problème de la criminalité et de sa répression[3]. — Quels sont

1. Chap. x-xiii, p. 215-289.

2. Chap. xiv, p. 289-310. — Soloviev avait appliqué depuis longtemps ses principes à la Russie.

3. Chap. xv, p. 311-337. La même question est étudiée avec plus de détails dans les chap. iii-vii d'un ouvrage inachevé sur *Le Droit et la Moralité*.

ses arrêts sur la question économique[1] ? — Quelles relations impose-t-elle entre le droit public, la législation et la moralité[2] ? — Quelles raisons d'être et quelles limites fixe-t-elle aux guerres internationales[3] ?

Ce grand ouvrage sur la *Justification du Bien* se terminait enfin par un long et beau chapitre sur l'idéal que la morale, librement pratiquée par les hommes, réaliserait comme « organisation parfaite de l'humanité intégrale[4] ».

Soloviev était, ne l'oublions pas, un esprit trop clairvoyant et un théologien trop averti pour supposer que cette réalisation devînt possible. Il n'espérait point une métamorphose soudaine du monde ; il savait qu'aucun mouvement de transformation n'aboutirait jamais à la perfection désirable. Mais les individus et les collectivités peuvent être améliorés; si cette amélioration mérite en tout temps l'effort des élites, « elle l'appelle

1. Chap. xvi, p. 338-373.

2. Chap. xvii, p. 374-395. — Une discussion avec Cherchenevitch (t. VII, p. 619-628) occasionna la tentative d'un ouvrage développé sur la matière : *Droit et moralité.* La mort prévint son achèvement. Mais les chapitres parus (t. VII, p. 487-618) sont heureusement complétés par *Deux réponses à Tchitchérine* (t. VII, p. 628-677).

3. Chap. xviii, p. 396-418.

4. Chap. xix, p. 419-478.

davantage dans la situation actuelle des consciences humaines : ceux qui ont trouvé déjà *pour eux-mêmes* la solution ferme et définitive du problème moral, doivent la justifier *pour les autres*. Quand l'esprit a triomphé de ses propres doutes, le cœur n'est pas devenu indifférent aux erreurs d'autrui[1] ». Or, un des plus grands attraits de la vérité, c'est son intégrité : elle est incomparablement belle et conquérante, lorsqu'elle n'est point mutilée par les rivalités des passions humaines. De là, une première utilité à montrer aux hommes l'idéal, *la thèse*.

Il en est une autre : les volontés les plus droites ne pourront même pas se rapprocher du but, s'il ne leur est exactement signalé. Il faut donc étudier sans cesse et mettre en lumière le plan que Dieu propose aux libertés humaines. Dès lors, les approximations, toujours déficientes sans doute, réaliseront pourtant un véritable mieux.

Ces considérations justifient dans l'œuvre de Soloviev plus d'une page qui semblerait pure utopie à première vue. Elles ne doivent point être oubliées du lecteur, et particulièrement du théologien occidental, lorsqu'il prend un premier contact avec les écrits

1. Préface de la première édit., p. 5.

religieux de ce contemplatif. Car elles expliquent les attributions qu'il aime à décerner, dans un monde presque idéal, aux trois représentants visibles de l'action divine.

« Le Pontife, suprême dépositaire de la vérité divine et de sa fécondité spirituelle, centre et sommet du sacerdoce chrétien, père commun « de l'Eglise visible dans chaque moment donné de son existence historique[1] », représente Dieu aux yeux de l'humanité universelle que le plan divin identifie en droit avec l'Eglise; il reçoit pour mission d'engendrer dans chaque âme la personne de Jésus-Christ, afin que cet unique chef invisible de la société humaine acquière en elle la plénitude virile de son corps mystique.

« Une seconde mission est déléguée au chef de l'Etat chrétien, « à l'élément impérial de la théocratie chrétienne[2] ». Elle est subordonnée à la première; sans s'y absorber, elle ne doit ni se confondre avec elle ni se séparer d'elle : car, par elle, doit être organisé l'ordre social et politique, mais selon la vérité des principes religieux. Elle n'est pas nécessairement universelle. Limitée aux groupements nationaux, elle est destinée à produire

1. *La Russie et l'Eglise universelle*, livre III, ch. x, p. 310.
2. *Le Judaïsme et la Question chrétienne*, t. IV, p. 147.

les conditions pratiques et les moyens extérieurs par où les individus et les collectivités développeront leur valeur humaine en vue de s'assimiler davantage à la vie divine.

« Le Sacerdoce du Christ se perpétue dans et par le Pontife suprême ; sa Royauté légitime délègue le pouvoir aux chefs d'Etat. Sa Sainteté enfin et les charismes extraordinaires de son humanité sont l'objet d'une troisième mission : à certaines époques, Dieu choisit des hommes de sa droite, il les anime et les inspire de son Esprit pour le salut de leurs frères. Ces hérauts sont de véritables prophètes par leurs paroles ou par leurs actions. Soumis à la double autorité des Pontifes et des Souverains, ils ont parfois pour devoir de reprendre et de condamner les hommes qui sont Pontifes et Souverains. Reliés à Dieu par l'Eglise hiérarchique de Jésus-Christ, encadrés par Dieu dans une société civile, ils n'ont point le droit de refuser les dépendances légitimes ; d'autre part, ils doivent, c'est leur mission qui est en jeu, ne pas être des chiens muets[1]. »

Supposons maintenant que, dans l'humanité entière, le Pontife universel, le Souve-

1. Ces trois paragraphes résument les p. 476-477. Le même développement se retrouve souvent dans l'œuvre de Soloviev.

rain de chaque Etat et le prophète s'entr'aident et que chacun, par son action propre, prête une collaboration hiérarchisée à l'effort des deux autres. Quelle intensité alors dans la progression humaine du bien, de tout bien ! « Le bien économique, le bien social, le bien moral et religieux grandiraient ensemble. L'humanité, groupée enfin dans une Eglise littéralement universelle, présenterait à Dieu l'accomplissement du plan qu'il voulait réaliser ; la totalité des *devenir* humains atteindrait la plénitude d'être que Dieu leur réservait, la mystérieuse divinisation individuelle et collective que le Tout-Puissant promet aux œuvres qu'il a tirées du néant pour les façonner à son image et à sa ressemblance[1]. »

Avec ces dernières considérations, les plus chères à Soloviev, nous sommes sortis du domaine strictement philosophique. La psychologie peut bien constater encore dans les consciences contemporaines, tout imprégnées encore de christianisme et toujours sollicitées par la grâce, certaines semences de ces idées supérieures, certaines aspirations vers cet envol surhumain de l'âme. Mais la notion précise, l'espoir rationnel et la réalisation pratique de cette divinisation échappent aux prises de nos sciences naturelles : une

1. Résumé des p. 477-478.

communication divine peut seule nous y élever.

« Cette communication, voulue par Dieu, ouvre à nos pensées un nouveau domaine d'études et de contemplations : les profondeurs intimes de la divinité deviennent accessibles à la théologie et à la mystique. »

Soloviev, quand il publia la *Justification du Bien*, s'adonnait à la théologie depuis vingt ans. Rien d'étonnant que son œuvre philosophique oriente elle-même les lecteurs vers l'objet de ses prédilections.

A quelles conclusions la sincérité de ses recherches religieuses l'avait-elle mené ? — C'est la question centrale qu'il est temps d'étudier enfin dans son œuvre théologique.

CHAPITRE VIII

LES DÉBUTS DU THÉOLOGIEN

Premiers essais. — Le Grand Débat. — Le Judaïsme et la Question chrétienne.

I

Nous avons dit déjà [1] quels problèmes angoissants poussèrent Soloviev vers la théologie. Le souci religieux qui dévorait son âme s'était manifesté dès ses premiers ouvrages : leur auteur voulait évidemment marcher vers Dieu et lui conduire des âmes, mais les voies à suivre ne s'étaient point encore illuminées.

La conférence de 1877 sur *Les trois forces*, celles de 1877 à 1881 sur *Le théandrisme universel* révélaient une vue assez nette du but poursuivi : promouvoir dans le monde le plan

1. Chap. v.

de Jésus-Christ. Cette idée qui soutiendra jusqu'au bout l'effort de Soloviev s'exprimait aussi dans cette autre formule : seconder Jésus-Christ dans le travail divinisateur qu'il a entrepris sur la collectivité humaine. Les moyens restaient imprécis.

Ou plutôt, sous l'action encore dominante des premières impressions slavophiles, la restauration chrétienne du monde semblait réservée à la Russie et à son « Eglise Orthodoxe ».

Les mérites anciens de Rome étaient avoués. Sa déchéance actuelle semblait un axiome indiscutable. Dans la personne théandrique de Jésus-Christ comme dans son corps mystique, l'Occident semblait ne regarder et n'honorer que l'élément humain, matériel, purement extérieur. Il avait très tôt succombé à la tentation d'imposer la foi par la force. Le mal n'avait cessé de grandir. Depuis saint Anselme, une fiction juridique aurait lentement supplanté la foi au sein du romanisme. L'amour du Christ avait été tenu pour inutile, la domination ecclésiastique suffisait.

Contre ces brimades, prétendues religieuses, la Réforme s'était insurgée. Mais, infectée elle-même du venin occidental, rongée de plus par l'individualisme, elle n'avait produit qu'une œuvre humaine ; et celle-ci achevait

de mourir dans la pire incrédulité : rationaliste, hégélienne ou matérialiste, l'influence protestante était devenue un fléau antichrétien.

D'après les préjugés russes, reproduits naïvement dans les premiers essais de Soloviev, le romanisme avait continué de déchoir. Il était tombé maintenant dans le jésuitisme. A ce dernier terme du mal, toute vertu chrétienne disparaît : la domination papale et l'autorité matérielle des cadres ecclésiastiques remplacent tout.

Cette conception du « romanisme », traditionnelle en Orient, Soloviev la confirmait de bonne foi par une anecdote personnelle : à Paris, « un jésuite français » aurait nié devant lui la possibilité de croire encore au dogme chrétien et notamment à la divinité de Jésus-Christ, mais il exigeait malgré tout la soumission du monde à l'Eglise catholique « au nom de la civilisation et des intérêts de l'humanité ». La sincérité de Soloviev est au-dessus du soupçon, mais son vocabulaire de 1880 donnait encore au mot « jésuite » le sens courant en Russie, le sens générique de « membre du clergé catholique ou d'une Congrégation religieuse[1] ». Avant 1886, Solo-

1. Le code russe a sanctionné lui-même cette confusion. Au tome IX, article 459, l'édition de 1899 porte encore cette

viev ne connut aucun membre de la Compagnie de Jésus, aucun véritable jésuite. Les premiers avec lesquels il ait conversé, sont les Pères Gagarin, Martinov et Pierling. Il devint vite leur ami ; et leur correspondance, de part et d'autre, atteste la place qu'occupait dans leur esprit et dans leur cœur notre Sauveur et Dieu Jésus-Christ. Aucun religieux de la Compagnie de Jésus n'était responsable du blasphème, rapporté dans la dernière leçon sur le Théandrisme.

Soloviev s'en aperçut; il ne sut d'ailleurs jamais le nom de l'ecclésiastique qui lui fit cette ouverture. Avant 1880, dans ses deux passages à travers Paris, il n'eut de contact avec le sacerdoce catholique que par l'intermédiaire de Vladimir Guettée. Ce malheureux apostat, subsidié par le Saint-Synode, avait été célébré avec enthousiasme par tout un clan semi-officiel de la presse ecclésiastique russe. Soloviev devait bientôt le mieux connaître et constater combien sa morale était indulgente : en particulier, tout semblait légitime à sa haine contre l'Eglise Romaine, à ses rancunes

formule étrange : « Les *jésuites d'aucun ordre* et sous aucun prétexte ne peuvent entrer en Russie. » (Cf. *Recueil pratique des Lois russes concernant les étrangers* par Avenir Diakoff, Bruxelles, Cruls. 1903; l. I, ch. 3, p. 9.) — M. Séverac a traduit, sans l'expliquer, la note de Soloviev contre les Jésuites (*op. cit.*, p. 66-67).

contre le clergé catholique d'où il s'était évadé par un prétendu mariage et par l'apostasie. Pour ancrer dans une âme d'élite les préjugés antiromains, un tel esprit aurait-il reculé devant les habiletés d'une odieuse mise en scène ?

En tout cas, si la supercherie en imposa d'abord à la confiance du jeune Soloviev, elle ne put prévaloir longtemps contre la vérité et l'expérience : bientôt Guettée fulminera ses malédictions contre le « jésuitisme » de ce Russe devenu « plus papiste que Bellarmin ».

Les préjugés antiromains, que nous venons de rappeler, étaient en Russie monnaie courante et parole d'Evangile. Les croyants sincères ne connaissaient guère l'Occident catholique que par quatre séries de « documents » : les compilations protestantes élaborées en Allemagne, les informations anticléricales parties de France, les « traditions » de Constantinople et la polémique nationale engagée autour du problème polonais.

Des âmes loyales peuvent être trompées par une telle convergence de rumeurs tendancieuses ; et leurs griefs, parfois bien étranges, entretiennent les plus absurdes préjugés chez le lecteur qui connaît leur désir de sincérité. Un Alexis Stéphanovitch Khomia-

kov, par exemple, âme généreuse, « ayant soif de l'union entre l'Orient et l'Occident », et son promoteur actif entre 1840 et 1860, écrivait pourtant avec conviction des phrases comme celle-ci : « Le romanisme n'est que la forme la plus ancienne du protestantisme. » Et cette autre, plus singulière encore dans cet Orient où l'usage séculaire morcelle les Eglises d'après les nationalités : « Le romanisme n'est rien d'autre que le séparatisme... Ne fermez pas les yeux : le séparatisme de l'Occident romain est évident, il est le seul redoutable fléau de l'humanité[1]. »

Or Khomiakov était un sage, un cœur loyal, un esprit que beaucoup de Russes suspectaient de sympathie excessive à l'égard de Rome. C'est dans ses ouvrages que les plus modérés étudiaient le catholicisme. Soloviev se forma d'abord à la même école. Ainsi s'explique son premier mépris pour le romanisme « irréconciliable ennemi de tout progrès

1. Lettres à l'archidiacre Palmer. — L'archidiacre anglican William Palmer, fellow de Magdalen-College à Oxford, fut délégué en 1840 par quelques prélats anglicans pour étudier en Russie les moyens de former une Eglise anglo-russe. — Il a raconté ses voyages, entretiens et projets dans plusieurs volumes. Ses études et ses expériences lui montrèrent petit à petit la transcendance divine de l'Eglise Catholique Romaine. Converti plusieurs années avant sa mort, il continua de s'intéresser à l'avenir religieux de la Russie. Sa précieuse bibliothèque, léguée aux PP. Gagarin et Martinov, est un des joyaux de la Bibliothèque slave de Bruxelles.

intellectuel et social, contempteur et destructeur de toute dignité personnelle[1] ». Malgré la violence de ces jugements, quelques réserves à l'encontre de certains préjugés traditionnels l'exposèrent dès lors à l'acrimonie des « purs ».

Il était nécessaire de rappeler ces préventions primitives et les dispositions de l'entourage orthodoxe, pour mesurer le chemin parcouru par Soloviev et pour apprécier le courage de ses attitudes intellectuelles devant ses bien-aimés compatriotes.

Les faits avaient déposé dans son esprit curieux quelques doutes à l'encontre des préjugés nationaux contre Rome. Malgré l'intensité de son labeur philosophique, il entreprit de faire la lumière. La besogne promettait d'être écrasante. Qu'importait à Soloviev, si la vérité était au prix de cet effort ?

Il s'y livra tout entier. Dans ce travail, la part des manuels occidentaux ou orthodoxes fut relativement petite. Les grands auteurs et les volumineuses collections leur étaient préférés.

Les actes des conciles furent étudiés dans les in-folio de Mansi ; l'histoire et la tradition dans les Patrologies grecque et latine de

1. T. III, p. 13, 16.

Migne. Soloviev prenait des notes abondantes d'où sortirent nombre d'articles très personnels sur les Pères de l'Eglise. Ses auteurs préférés étaient S. Justin, S. Irénée, Origène, les deux SS. Cyrille, S. Grégoire le Théologien, S. Jean Chrysostome, S. Jean Damascène ; parmi les latins, à côté de S. Augustin, il faisait large place à Tertullien, à S. Cyprien, à S. Grégoire le Grand.

Ces noms-là n'excluent pas les autres. Dès que la *Didachè* eut été retrouvée, il l'étudia avec un tel soin qu'on le pria de présenter au grand public la traduction russe de ce précieux monument du premier siècle chrétien : son Introduction est remarquable[1]. Ce document établit, disait-il en substance, comment, dès les origines chrétiennes, la Providence a toujours allié à la perpétuité de la hiérarchie, du dogme et des sacrements, ce développement opportun de leur manifestation que l'Orthodoxie reproche comme une nouveauté à l'Eglise Catholique. Cette thèse souleva naturellement les plus vives polémiques.

Mais Soloviev n'en était plus alors aux premiers heurts. Il les avait prévus dès qu'il avait commencé son travail de revision historique et dogmatique, il les avait acceptés

1. 1886, t. IV, p. 196 sqq.

d'avance. Malgré tout, il revisait en toute conscience. Le byzantinisme antiromain a semé de vagues rumeurs, plus ou moins légendaires, dans tout l'Orient. La Russie, emmurée longtemps dans sa législation exclusiviste, continue à répercuter les lointains échos de ces jalousies grondeuses. Soloviev enquêtait sur toutes les insinuations étranges qui dénonçaient le christianisme occidental : toutes n'étaient point injustes ; plusieurs, bien que fausses, s'expliquaient par des motifs plausibles. De ces fautes trop réelles, inévitables dans toutes les collectivités humaines et chez ceux même qui représentent la vérité divine, les historiens catholiques ne faisaient point mystère ; leurs adversaires avaient tort d'en tirer matière à scandale. Soloviev disait franchement ce qu'il en pensait.

En 1881, il osa censurer une première fois *le pouvoir spirituel en Russie*[1] ; il reprocha au Saint-Synode son péché d'inaction[2]. Tout amour agit, disait-il, et une hiérarchie chrétienne, sans amour du Christ, aurait perdu sa raison d'être. L'autorité spirituelle a pour mission de diffuser l'esprit d'amour ; elle doit provoquer une réalisation croissante des trois premières demandes du *Pater*. Or l'adminis-

1. T. III, p. 206-220.
2. *Ibid.*, p. 208.

tration synodale n'obtient qu'un résultat : elle multiplie les sectes où le seul lien d'unité se résume en cette devise : haine à l'Eglise officielle ! Les procédés actuels d'asservissement signifieraient-ils que la hiérarchie russe n'aurait plus foi en l'action du Saint-Esprit ? On s'expliquerait alors, qu'elle n'essayât même plus de conquérir le monde au Christ par l'amour[1].

Cette critique, très osée dans la Russie de 1880, s'atténuait aux yeux des orthodoxes par sa contre-partie : la hiérarchie romaine était condamnée bien plus sévèrement que celle du Saint-Synode. Soloviev écrivait encore : dans l'Occident, le papisme a remplacé le Christ par le pape, et le protestantisme a chassé le Christ. Il ajoutait même que seule, dans l'asservissement général des âmes en Orient, la Russie orthodoxe avait jusqu'au XVIII[e] siècle respecté leur liberté.

Plusieurs de ces réserves disparurent progressivement dans les trois discours que Soloviev prononça, de 1881 à 1883, pour commémorer la mort de Dostoïevsky. Tous trois ont pour objet les conceptions du grand romancier sur l'Eglise. Rien ne pouvait mieux

1. *Ibid.*, p. 220.

marquer les préoccupations personnelles du panégyriste.

L'éloge prononcé en 1881 s'en tenait encore à des généralités : l'auteur de *La Maison des Morts* n'aurait jamais voulu que grandir et unir les âmes humaines, et, du moins dans ses dernières années, il aurait vu que la vraie école de grandeur, l'unique Cité unifiante des âmes, devait être l'Eglise, et naturellement une Eglise universelle [1].

Le discours du 1er février 1882 fixait une précision nouvelle [2]. L'humanité tout entière ne peut trouver que dans le Christ le principe de son unité et de sa liberté : cette idée, affirmait Soloviev, dominait toute la pensée de Dostoïevsky, elle avait conquis son esprit; et, dès lors, le christianisme avait cessé de lui sembler un rêve lointain. Sa réalité vivante et agissante, contemporaine de toutes les âmes loyales et de toutes les bonnes volontés, Dostoïevsky l'aurait conçue autre qu'un temple achevé, merveille d'architecture peut-être mais sans âme, autre aussi qu'une flamme cachée au sein de chaque conscience ; il la voulait, rayonnant de l'intérieur vers l'extérieur, et dilatant la piété individuelle jusqu'à l'influence mondiale :

1. T. III, p. 172-182.
2. *Ibid.*, p. 183-188.

« son but était de marquer aux Slaves le sillon d'honneur que la Providence les invite à creuser, dans le champ où le Père unique appelle la collaboration de tous les peuples ».

Dans ces deux premiers éloges, on pouvait discuter l'exégèse qui interprétait les œuvres et la pensée de Dostoïevsky. Mais il semblait encore que l'intransigeance des slavophiles fût seule autorisée à se plaindre.

Le troisième discours[1] avait une portée autrement considérable ; il fit autant de bruit que la conférence, donnée par Dostoïevsky lui-même, en 1880, à l'érection du monument Pouchkine.

Après un hommage au développement matériel de la patrie russe, consommé par Alexandre II, Soloviev aborda de front « le scandale de la séparation entre l'Orient et l'Occident. Cette séparation ne doit pas être. Elle a été, elle est le grand péché. Or, au moment où Byzance consommait ce péché, Dieu faisait naître la Russie pour le réparer. Aujourd'hui, la Russie est adulte et sa pensée devient consciente d'elle-même. Une question se pose donc à sa conscience : La Russie continuera-t-elle le péché historique de l'empire byzantin[2] ? » Suivait une double

1. T. III, p. 189-200.
2. *Ibid.*, p. 197.

apologie de l'Eglise Romaine : historiquement, Rome a magnifiquement combattu tous les réveils de l'esprit antichrétien, les hérésies, le mahométisme et les apothéoses païennes de la civilisation moderne ; pratiquement, elle n'a jamais cessé, elle continue encore son admirable effort pour sanctifier l'humanité tout entière : « Rome est vraiment chrétienne, car elle est universaliste[1]. »

On devine l'émotion produite par de telles paroles. Elle fut accrue, plutôt qu'atténuée, par le paragraphe final sur la mission contemporaine du peuple russe. D'après Dostoïevsky, la Russie était appelée à rapprocher l'Orient et l'Occident, à les unir dans l'harmonie de la vérité divine et de la liberté humaine. « Ne reprochons point à l'Occident des fautes, même réelles. Nous ne pouvons agir au lieu et place des autres ; mais, quand les autres agissent mal, nous, agissons bien[2]. »

La publication de ce discours n'en diminua point l'effet. Au contraire, un appendice souligna l'idée principale[3]. Le slavophile K.-N. Léontiev essayait de revendiquer Dostoïevsky comme le promoteur d'un vague

1. *Ibid.*, p. 199.
2. *Ibid.*, p. 200.
3. *Ibid.*, p. 201-205.

néo-christianisme. Soloviev releva l'imputation avec vigueur. Ce néo-christianisme, écrivait-il, n'est qu'humanisme pur : Dostoïevsky l'eût rejeté, lui qui disait : « Le Christ n'est connu que par l'Eglise, aimez avant tout l'Eglise. » Dans le plan de Dieu, l'Eglise doit être l'humanité entière divinisée par le Christ, puisque, selon le mot de S. Athanase, le Christ s'est fait homme pour faire l'homme Dieu. Cette foi, vraiment chrétienne, seule conforme à l'orthodoxie et à la tradition des Pères, prépare une réalité que le Nouveau Testament décrit en deux formules : *Dieu tout en tous, — Un seul troupeau et un seul pasteur*. L'Eglise triomphante achèvera cette « harmonie mondiale » qui ne résultera pas d'un néo-christianisme sans Christ, mais qui naîtra de la foi commune à la divinité personnelle du Nazaréen crucifié par Ponce-Pilate [1].

II

L'émotion produite par ce discours du 19 février 1883 n'était point encore apaisée, lorsque, la même année, un travail plus considérable et plus didactique vint la porter à son comble.

1. *Ibid.*, p. 203-205.

Le Grand Débat et la Politique chrétienne[1] produisit dans le monde russe une agitation comparable à celle qu'avait soulevée en Angleterre le célèbre *Tract 90* de Newman. Un chapitre surtout faisait scandale, celui qui était intitulé *Papisme et Papauté*. Tout n'y était point parfait encore; bien des ombres subsistaient, que la lumière refoulerait bientôt. Mais déjà la loyauté de l'auteur s'exprimait en des conclusions singulièrement hardies.

Ces pages, merveilleuses de vigueur et de concision, analysaient sous tous ses aspects la position religieuse de la Russie contemporaine.

Le *Grand Débat*, c'est l'opposition séculaire et presque originelle qui met aux prises l'Orient et l'Occident. Sous les mille apparences des prétextes les plus divers et parfois les plus futiles, un conflit de tendances subsiste entre les deux moitiés du monde méditerranéen, depuis la plus haute antiquité. L'Orient, sous couleur de contemplation, s'engourdirait volontiers dans une passivité paresseuse; égoïste et mou, il couvrirait aisément d'un motif religieux son indifférence à l'égard du prochain : Dieu seul, dirait-il. L'Occident, au contraire, ne rêve que d'action;

1. T. IV, p. 1-105.

il se contenterait facilement d'une grandeur purement humaine. Un homme divinisé lui suffirait, ou même la divinisation de l'humanité abstraite, de la force, du génie : la vie humaine, son progrès, son action, voilà le culte auquel se porterait spontanément l'Occident[1].

Le principe chrétien réagit contre les excès de ces deux tendances ; il tend à unir leurs bons côtés, en révélant au monde un Homme-Dieu, un Dieu fait homme. L'Occident peut donc adorer enfin une activité humaine, mais c'est une activité d'humilité, de soumission, de souffrances résignées. Ces vertus plaisent à l'Orient, mais il doit reconnaître aussi que Dieu ne contemple pas avec indifférence les destinées humaines : Dieu condescend jusqu'à s'imposer un travail ingrat et une mort douloureuse pour sauver ceux qu'il appelle « ses frères[2] ».

Alors les tendances habituelles s'insurgent contre les leçons déplaisantes de cet Homme-Dieu. L'esprit occidental lui oppose son orgueil, la force de ses bourreaux, l'habileté de ses administrateurs : l'empire romain combat le christianisme par des persécutions.

La subtilité de l'Orient l'attaque à son tour

1. *Ibid.*, p. 1-5.
2. *Ibid.*, p. 5 sqq.

par sa gnose et par ses hérésies ; elle veut à nouveau surélever Dieu, loin, très loin de l'homme : ainsi le Père seul serait Dieu, et le Christ serait simplement sa créature, c'est l'arianisme, — ou son auxiliaire, c'est l'hérésie de Nestorius, — ou son instrument sans liberté ni volonté, c'est la phase monothélite d'une erreur toujours identique en son fond. Plus tard, la même conception des rapports entre Dieu et l'homme inspirera les folies des iconoclastes de Byzance ; elle sera responsable, en fait, des triomphes de l'Alcoran où s'épanouit le double principe du fatalisme individuel et de la passivité sociale devant une divinité solitaire, inaccessible, inhumaine[1].

Evidemment des saints, des ascètes, les grands moines de l'Orient et de l'Occident sauvent l'esprit chrétien ; ils luttent contre l'esprit païen qui n'est point mort, ils travaillent à tout restaurer, à tout unifier dans le Christ[2].

Contre leur œuvre, un nouvel ennemi s'organise : l'exclusivisme des nationalités. L'Orient érige en principe cet exclusivisme national : Constantinople, sa seconde Rome, et Moscou, la troisième Rome, préparent de longue date

1. *Ibid.*, p. 34-38 sq.
2. *Ibid.*, p. 41 sq.

le phylétisme qui morcelle l'Eglise d'Orient à mesure qu'un nouvel Etat s'organise. L'égoïsme individuel de l'Orient se mue en égoïsme national; et Byzance, plus riche en théologiens qu'en vrais chrétiens, s'ingénie à légitimer cette apathie païenne, comme si le Christ, en aimant sa patrie, avait aussi sanctionné les étroitesses du nationalisme juif[1].

A ces torts de l'Orient Soloviev opposait ceux de l'Occident. Là aussi, après le premier triomphe du fait chrétien, les tendances naturelles avaient essayé de réagir. L'orgueil, le besoin de triomphes humains, l'ambition de remplacer Dieu par l'homme et par la griserie de l'action puissante avaient perverti peu à peu la hiérarchie chrétienne : les papes avaient résolu de restaurer à leur profit l'ancien césarisme. En fait, continuait Soloviev, ils préparaient à l'Eglise les pires catastrophes : à l'exemple des Pontifes, les Rois et les peuples d'Occident en viendront à vouloir une domination universelle, absolue, qui soumette à la fois les corps et les âmes. Les constitutions d'Etats protestants avec la devise *cuius regio eius religio*, le césaro-papisme d'Henri VIII, d'Elisabeth et de leurs successeurs, les cultes organisés et patron-

1. *Ibid.*, p. 6 et 57-70.

nés, sous menace de guillotine, par l'inquisition jacobine des révolutionnaires français, tout cela ne sera qu'une imitation des exemples donnés par le papisme[1].

Ici s'amorçait le chapitre central du livre : *Papisme et Papauté*. Avant de l'entamer, Soloviev synthétisait brièvement ses vues précédentes. D'après lui, l'opposition qu'il avait signalée entre les deux tendances de l'Orient et de l'Occident avait été la vraie cause du grand schisme de 1054; le débat sur l'insertion du mot *Filioque* dans le symbole avait servi de prétexte. En fait, l'esprit païen avait triomphé de part et d'autre : sans se demander s'ils n'allaient point diviser le corps mystique du Christ, les Orientaux avaient voulu conquérir leur indépendance ecclésiastique, afin de renforcer, par l'exclusivisme religieux, leur exclusivisme national ; et les Occidentaux avaient tenté d'établir une domination tout humaine, un absolutisme violent et matériel qui fixât sur terre le royaume de Dieu. Voilà donc, au dire de Soloviev, la cause profonde du schisme séculaire : les passions humaines ont été substituées à la loi de Dieu.

On a bien mis en avant parfois des prétextes accidentels qui peuvent, comme de nos

1. *Ibid.*, p. 26 sqq. ; cf. p. 3 et p. 44-54.

jours la question polonaise, illusionner des esprits étroits[1]. Mais question polonaise, question d'Orient et même question juive reviennent à ce problème fondamental : comment amener la collaboration de l'Orient et de l'Occident, de tous ceux qui de part et d'autre aiment le Christ, pour mieux réaliser sur terre, en vue du ciel, l'œuvre de Dieu, son royaume, le corps du Christ[2] ?

Et Soloviev répondait hardiment : « Demandons la solution, non point au papisme, mais à la papauté. Un papisme arbitraire, absolu, violent, aboutit fatalement à révolter l'humanité. Faut-il condamner en même temps la Papauté ? — Essayons de la juger impartialement, nous Russes, à qui Rome fait toujours peur, comme une force étrangère et même ennemie. Ne nous apparaît-il point clairement que, dans tous les *Kulturkampf* occidentaux, les ennemis du catholicisme romain sont en même temps les ennemis de toute religion positive ? Impossible donc de nous allier à eux. A supposer que l'Eglise Romaine ressemble à Pierre, coupant l'oreille de Malchus, ses ennemis occidentaux ressemblent à Judas ; à supposer que, comme Pierre sur le Thabor, le psittacisme catholique ne sache pas ce

1. *Ibid.*, p. 54-56 ; cf. p. 10-13, 68-72.
2. *Ibid.*, p. 70.

qu'il dit, ses ennemis occidentaux parlent comme ceux qui demandaient, en souffletant le Christ : « Dis-nous qui t'a frappé », — comme ceux qui criaient : *tolle, tolle*[1] ! »

En face des coalitions antichrétiennes, Rome représente en fait et manifeste visiblement au monde un principe d'unité ecclésiastique, une centralisation de l'autorité hiérarchique et une affirmation d'autorité suprême. Trois questions justifieront ou condamneront cette triple prétention :

1° L'unité d'un pouvoir central est-elle vraiment nécessaire à l'Eglise du Christ ?

2° De quel droit ce pouvoir se trouve-t-il relié au siège épiscopal de Rome ?

3° Comment Rome a-t-elle utilisé cette puissance ?

La première question, disait Soloviev, revient à se demander si l'Eglise a, comme telle et malgré sa constitution immuable, le droit et le devoir de jouer un rôle historique au milieu du monde, le droit et le devoir d'y vivre sur terre *une* histoire, une histoire où

1. *Ibid.*, p. 73-74. — Une idée analogue avait été exprimée dans les *12 Leçons sur le Théandrisme* (t. III, p. 13-14), mais avec cette conclusion sensiblement différente : « Impossible à l'orthodoxe de prendre position entre le Catholicisme et la Révolution qui se disputent l'Occident depuis trois siècles. »

elle soit militante contre le mal. Une réponse affirmative a pour conséquence la nécessité d'une unité visible, avec une organisation hiérarchique et disciplinée. Ces mots, proteste-t-on, sont contraires à l'essence spirituelle de l'Eglise : la Religion de l'Esprit peut se passer de l'autorité puisqu'elle est Vérité, comme Dieu et comme le Christ.

Voilà, ripostait Soloviev, l'erreur fondamentale : Dieu, le Christ et l'Eglise ne sont pas seulement Vérité, ils sont aussi autorité : *Via*, *Veritas et Vita*. La voie d'abord. Et la voie est nécessairement objective, indépendante du caprice : elle est autorité. Sur cette voie les masses humaines doivent s'avancer, au milieu des ennemis qui, de l'intérieur et de l'extérieur, livrent bataille à l'Eglise ; elles ont donc besoin d'être guidées par des chefs, qui, toujours visibles, marchent avec elles sans perdre jamais contact. Dans ces conditions, les progrès religieux du christianisme devaient amener une centralisation progressive, afin de maintenir au même degré l'influence et la visibilité des pasteurs : il fallait que le premier coup d'œil pût discerner la mission toute spéciale des évêques, il fallut ensuite que leur union mutuelle fût manifestée par la suprématie des patriarches ; enfin, dès le second siècle, Irénée enseigne expli-

citement que la centralisation ecclésiastique ne peut être conçue en dehors de Rome [1].

Irénée lui-même répond donc à la seconde question. Pourquoi Rome est-elle le centre hiérarchique de l'Eglise? — La Providence, qui dirige l'histoire, a montré nettement que le centre de l'Eglise ou bien n'existe pas ou bien se trouve à Rome [2].

Mais quelle est donc l'étendue de ce pouvoir? Comment juger si son exercice a été légitime ou non? Ici la réponse de Soloviev hésite encore. Sa première partie est exacte: le pouvoir d'ordre, la puissance sacramentelle n'est pas différente dans le pape et dans les évêques; les paroles qui consacrent le corps eucharistique de Jésus-Christ ne sont pas moins efficaces sur les lèvres des autres prêtres que sur celles du Pape; son devoir personnel devant la vérité révélée lui impose la foi comme à tous les chrétiens, même laïcs : le pape n'est pas source de la révélation, il ne peut pas plus qu'un laïc changer ou compléter la révélation.

Jusqu'ici Soloviev était d'accord avec l'en-

1. *Ibid.*, p. 74-76. — Sur le texte fameux d'Irénée *Ad hanc* (*Romanam Ecclesiam*) *enim propter potiorem principalitatem necesse est omnem convenire Ecclesiam* (Adv. haer., III, 3, 2), voir une note, qui en précise le sens, dans la *Revue Bénédictine* de janvier 1910.

2. *Ibid.*, p. 76-77.

seignement des Papes sur les limites du pouvoir qu'ils ont reçu de Jésus-Christ. Sa seconde partie était au contraire très imprécise. Sans se demander si la révélation primitive n'avait point à être défendue contre ses ennemis et remise en lumière, il examinait aussitôt en quoi consistait le pouvoir de juridiction, propre au pape; et il le définissait : le droit de diriger toutes les affaires terrestres de l'Eglise et d'unifier toutes ses forces pour promouvoir, à chaque époque, l'œuvre de Dieu. Par une étrange distinction, contraire à sa méthode ordinaire, Soloviev cessait alors d'envisager dans le Pape la mission divine, pour subordonner son autorité à la valeur personnelle de l'homme : « Le mot *Caput Ecclesiae*, écrivait-il, ne peut convenir à tous les papes ; ceux-là seuls l'ont mérité, en qui l'humanité chrétienne a pu reconnaître le Pontife Eternel. » A ces dignes représentants de Jésus-Christ, l'Orient chrétien ne fera nulle difficulté de décerner le titre de *Caput Ecclesiae*, appliqué par la liturgie russe au Pape saint Léon (18 février).

En effet, continuait-il, le primat du Pape l'oblige moins à gouverner qu'à servir ; l'homme qui le reçoit ne doit pas songer à sa puissance, mais au bien commun de l'Eglise. Les formules juridiques ne confèrent dans

l'Eglise aucun titre; Léon et Grégoire se sont appuyés sur la foi et sur l'Evangile, et cela suffisait pour qu'ils fussent universellement reconnus et obéis par la chrétienté [1].

Ces Papes exercèrent la légitime autorité de la Papauté. D'autres ont voulu créer le papisme, rapporter toute vie spirituelle à leur puissance personnelle ; et, par une curieuse revanche de la Providence, ils ont amené la révolte protestante : le papisme était cause des défaites de la papauté. Depuis la Réforme, disait encore Soloviev, les Papes italiens ont asservi le pouvoir spirituel à des mains italiennes ; ils ont voulu que l'Italie commandât au monde des âmes. Ici encore, la Providence a châtié ces ambitions humaines : leur exclusivisme national a créé la première conception du nationalisme italien ; les Papes italiens ont été les inspirateurs et les premiers fauteurs de cette unité italienne qui vient de s'organiser contre eux.

Si ces avertissements de la Providence, concluait-il, ne rappellent pas efficacement que la catholicité de l'Eglise doit l'emporter dans tout esprit sur le patriotisme privé, d'autres coups viendront : une hérésie italianiste châtierait les abus, mais avec quelles

1. *Ibid.*, p. 77-80.

conséquences, plus redoutables encore pour l'Eglise, pour les âmes et pour la Papauté, que l'anglicanisme ou le gallicanisme[1].

Tel était ce fameux chapitre VI. Nous l'avons impartialement résumé. Beaucoup de Russes y virent une insolente apologie de Rome et comme une déclaration publique d'apostasie; à nos yeux d'Occidentaux il apparaît surtout comme une étape de la route où Soloviev ne s'arrêtera plus. Notre intérêt principal ne s'attache point aux conclusions, très incertaines encore, et que Soloviev corrigera bientôt; ce que nous admirons le plus, c'est, avec la franchise des déclarations, la sincérité de l'effort pour comprendre et rapprocher les esprits et les cœurs. Nous ne relèverons que ce point de vue dans le dernier chapitre[2] dont nous retrouverons ailleurs les autres idées. Pour préparer l'union ecclésiastique de l'Orient et de l'Occident, Soloviev suppliait chaque membre de consentir à une double démarche : assurer et accroître son union intime avec le Christ, vénérer dans l'âme du prochain la vie active du Saint-Esprit. Le développement de la grâce ne se produira pas sans un accroissement de charité, et la charité surnaturelle des âmes préparera l'intel-

1. *Ibid.*, p. 80-95.
2. *Ibid.*, p. 95-105.

ligence mutuelle et, par elle, l'union des esprits non sur un compromis artificiel mais dans la vérité du Christ indivisible[1].

III

La tempête, soulevée par *Le Grand Débat et la Politique chrétienne*, contraignit Soloviev à préciser toutes ses positions. Jadis le procès de Newman devant la Cour des Arches avait provoqué le même effort.

La presse accusa d'abord Soloviev de *polonisme*. Un article intitulé *L'Entente avec Rome et les Gazettes de Moscou* n'eut point de peine à réfuter cette calomnie. Proposer une entente diplomatique avec Rome sur la question polonaise, une entente religieuse avec Rome en dehors de la question polonaise, était-ce vraiment du polonisme? N'était-ce point, au contraire, différencier absolument la cause politique et la cause religieuse? Si les seuls représentants du catholicisme en Russie continuent à être des Polonais, la rivalité nationale entretiendra le divorce ecclésiastique; un nonce, étranger à la Pologne, agirait avec une pleine indépendance sur les deux terrains[2].

A la même époque, l'évêque des vieux-

1. *Ibid.*, p. 100 ; cf. p. 97.
2. T. IV, p. 106-110.

catholiques allemands, le Dr Reinkens, cherchait appui auprès des Eglises orientales. En Russie, son appel avait rencontré quelques sympathies. Soloviev fut pressenti : ne trouverait-il point, dans l'accord proposé, le moyen d'allier les préjugés antiromains de ses compatriotes et les aspirations universalistes de son âme ? — La réponse fut catégorique, plus mordante peut-être qu'aucun des écrits de cet homme si doux. Il montrait que la position des vieux-catholiques était fatalement incohérente.

Je comprends, disait-il, tout en la déplorant, je comprends la séparation de l'Orient et de Rome ; je comprends leurs organisations séparées, ainsi que l'individualisme protestant. Eglise de tradition, ou Eglise d'autorité, ou revendication de liberté, — voilà trois principes qui expliquent l'opposition de leurs adeptes. Mais les vieux-catholiques ont-ils même un prétexte pour se constituer dans leur isolement ? Si leur appel à la tradition ancienne était sincère, ils devraient s'unir à l'Orient ; s'ils ont voulu affranchir de l'autorité ecclésiastique leur pensée personnelle, ils n'ont qu'à se déclarer protestants. En tout cas, qu'ils cessent de s'appliquer le mot *catholiques*, puisque leur conduite n'est inspirée par aucun idéal universaliste. En fait,

ils sont des particularistes, inféodés à l'empire terrestre qui a préparé, voulu, favorisé leur schisme ; ils pourraient s'intituler : Eglise de Bismarck. De relations avec ces isolés la Russie n'a pas besoin ; elle ne peut, au contraire, s'abstenir de lier conversation avec Rome [1].

Cette résistance au mouvement vieux-catholique accrut les soupçons contre Soloviev et multiplia ses adversaires. Lui cependant, sans se défendre directement, pensa désarmer ses contradicteurs en les convainquant. Il reprit la question religieuse d'un point de vue plus général encore et plus élevé.

Une brochure qu'il intitula *Le Judaïsme et la Question chrétienne* [2] marqua les progrès nouveaux de sa pensée. Son exergue, emprunté à Isaïe, résumait éloquemment la thèse défendue : « En ce jour-là, Israël s'unira, lui troisième, à l'Egypte et à l'Assyrie pour être une bénédiction au milieu de la terre. Jéhovah des armées les bénira en disant : Bénis soient l'Egypte mon peuple, et Assur l'ouvrage de mes mains, et Israël mon héritage [3]. »

1. T. IV, p. 111-119.
2. 1884. T. IV, p. 120-167.
3. Isaïe 19, 24-25. Nous empruntons la *traduction française* de cette citation à la Bible de Crampon.

Les premières pages constataient l'influence que l'argent donne aux Juifs dans le monde actuel : « en fait, la société chrétienne est dominée par l'élément juif. Aussi est-il juste, en Russie surtout, d'étudier non pas le *Christianisme et la Question juive* mais le *Judaïsme et la Question chrétienne* ».

Ce début annonçait-il un pamphlet antisémite? Rien n'était plus opposé à la manière de Soloviev. Il rappelait, au contraire, qu'il avait pris la défense des Juifs violentés, dans une leçon publique de l'Université de Saint-Pétersbourg; et il ajoutait : « Partout où le christianisme a été sincère, les vrais fidèles ont réprouvé la guerre aux Juifs; leur compassion cherchait à compléter l'instruction religieuse de ces attardés : telle a été la tolérance protectrice des Papes. » Car si le judaïsme doit confluer un jour vers le christianisme, ce n'est ni la violence matérielle ni l'indifférence religieuse qui préparera l'accord, mais la splendeur des vrais principes chrétiens dans une Eglise rayonnante de vertus.

Cette Eglise, capable d'éclairer les Juifs, devrait jeter ses rayons les plus lumineux en Russie et en Pologne, puisque c'est sur ces terres slaves, à la frontière du monde gréco-slave et du monde latino-slave, que se trouve

la masse du peuple juif, le centre de son activité religieuse[1].

Or, quel spectacle l'Eglise orthodoxe donne-t-elle aux Juifs[2] ? — Elle les persécute sans raison valable, elle persécute les autres Eglises chrétiennes. Détestable exemple, puisque le grand péché des Juifs a été, plus encore que le déïcide, le particularisme national et religieux qui s'est entêté même après la Résurrection du Christ. Sans doute, la Croix « scandalise » les Juifs, mais leur amour-propre se froisse surtout lorsque les apôtres lui prêchent le salut « du monde » et l'appel des nations à la fraternité religieuse. Au moins faudrait-il que la société chrétienne n'affichât point à leurs yeux sa propre désobéissance sur ce même précepte du Christ.

Le chapitre deuxième, tel qu'il est imprimé, s'arrête ainsi brusquement. Mais, à la Bibliothèque slave de Bruxelles, un exemplaire, chargé par Soloviev de notes manuscrites, porte cette déclaration : « Ici la censure ecclésiastique a effacé une dizaine de pages[3]. »

1. T. IV, p. 120-134.

2. Les évêques catholiques de Russie ont, plusieurs fois au cours de ces dernières années, protesté contre les abus que la loi russe permet à ses fonctionnaires dans leurs rapports avec les Juifs. (*Bull. de l'Alliance israélite*, 1905-1906.)

3. P. 32 de la brochure originale ; dans les œuvres complètes, t. IV, p. 143.

L'« universalisme » chrétien était exposé dans un sens trop catholique. Plus loin en effet, la censure est intervenue à nouveau : Soloviev traitait de la hiérarchie ecclésiastique : « Son unité intime et profonde, disait-il, résulte de son origine divine ; et cette unité est exprimée visiblement dans la vie de l'Eglise par les conciles...[1] », et le texte imprimé de la brochure originale ajoute deux lignes sur la suprématie ecclésiastique et l'indépendance absolue des conciles. Soloviev, dans l'exemplaire de la Bibliothèque slave, a biffé ces deux lignes : « Ici, note-t-il en marge, la censure ecclésiastique a supprimé un passage sur l'importance de la papauté. » Ces protestations de l'auteur ont dû se retrouver ailleurs encore ; car l'addition de la censure a disparu du texte des œuvres complètes. Mais le passage relatif à la papauté n'a pas été rétabli ; un seul mot a été permis, et la phrase imprimée s'achève ainsi : « Cette unité est exprimée visiblement dans la vie de l'Eglise par les conciles et par le Pape[2]. » Quelques

1. Brochure originale, p. 37 ; *Œuvres complètes*, t. IV, p. 147.

2. Ces constatations provoquent un regret, que nous exprimons respectueusement aux éditeurs des Œuvres complètes : pourquoi leurs annotations ont-elles été si rares? Quelques indications critiques sur les manuscrits de Soloviev, sur les retouches de la censure, sur les réflexions et protestations de l'écrivain, eussent été du plus haut intérêt. L'histoire de Solo-

lignes plus loin, Soloviev indique encore qu'on a supprimé, et remplacé par un texte apocryphe, ce qu'il avait écrit sur l'hostilité des empereurs byzantins à l'égard du Pape [1].

Ces dernières corrections portaient sur le chapitre III, curieusement intitulé : *Russie, Pologne et Israël*. L'action divine a greffé le christianisme sur le judaïsme; son plan continu vise à organiser la société humaine en une théocratie libre, mais la nouveauté chrétienne, c'est, avec l'universalisme international de l'Eglise, la manifestation visible du théandrisme. L'Homme-Dieu a paru. Il reste le seul vrai grand-prêtre, le seul vrai Souverain, le seul vrai Saint : *Tu solus Sanctus*, *tu solus Dominus*, *tu solus Altissimus*, chante la liturgie. Mais il se prolonge aussi par une triple lignée : le sacerdoce chrétien, dérivé de Jésus-Christ et transmis par les mains des apôtres; l'élément administratif ou impérial de la société chrétienne ; les incarnations admirables de la sainteté et du prophétisme. On reconnaît les idées que nous avons

viev et de sa pensée, l'histoire même de la censure eussent été singulièrement éclairées par ces révélations ; mais peut-être leur importance et leur vérité ont été cause d'une prohibition.

1. Brochure originale, p. 39; *Œuvres complètes*, t. IV, p. 148.

déjà résumées[1]. Mais, ici, Soloviev étudiait avec plus de précision l'origine du pouvoir, sa nature et ses limites, ses droits et ses devoirs.

L'Orient ancien divinisait ses souverains et s'annihilait devant leur autocratie sans bornes ; la Grèce ancienne leur demandait d'être des sages, des justiciers, des pasteurs de leur peuple mais pour des intérêts tout humains ; Rome voulait que son « magistrat » suprême, quel que fût son nom, assurât la domination matérielle de la *Loi*. Le christianisme a groupé tous ces éléments dans une synthèse supérieure.

L'empereur chrétien se rattache à l'ordre religieux du monde, comme le *serviteur* le plus éminent de la vérité et de la volonté divines, comme le défenseur et le protecteur de la vérité sur terre. Il est justicier souverain, mais responsable devant le Christ dont il représente le pouvoir royal. Oint de Dieu et « gouvernant par la miséricorde de Dieu », il est indépendant du caprice populaire. En droit donc, son autorité est limitée par le haut et non par le bas : père et prince du peuple, il est fils de l'Eglise. Car le Christ le consacre, non pas directement, mais par l'in-

1. Voir plus haut, p. 152 sq.

termédiaire du Pontife Suprême : cette onction ne donne pas au consécrateur un droit direct sur l'Etat, elle marque seulement que la mission impériale, dans une société chrétienne, exige un fils dévoué de l'Eglise, un exécuteur fidèle des *gestes de Dieu*.

A ce « tsar » souverain, une partie seulement de l'autorité divine ou théocratique a été déléguée. S'il veut dominer la religion ou repousser les avertissements des saints, son exclusivisme le ramène à la conception impériale du paganisme. Ce despotisme à l'orientale pervertit les empereurs de Byzance ; il les jeta dans l'hérésie, dans le schisme; il leur fit oublier le salut des âmes. Ces chefs d'Etat chrétiens négligèrent leur devoir universaliste, ils ne favorisèrent pas les missions qui eussent donné de nouveaux peuples au Christ. Le châtiment sortit de leur péché même. Byzance, encerclée et serrée toujours davantage par des voisins qui n'étaient pas chrétiens, finit par succomber à leur pression : le triomphe du mahométisme fut la juste peine de l'Orient chrétien, infidèle au devoir d'universaliser sa foi et son zèle[1].

Suivait une critique, fortement raisonnée, du principe protestant. Des trois lignées qui doivent prolonger le Christ dans l'histoire

1. T. IV, p. 144-150.

du monde, la Réforme n'a voulu garder que le prophétisme. Soulevée contre l'autorité pontificale et contre la centralisation, à tendance universaliste, du Saint Empire Romain Germanique, la libre prédication individuelle s'est inspirée trop souvent du seul exclusivisme national ; elle a dégénéré. Le prêcheur protestant pouvait, avec Luther et Zwingle, faire figure de prophète ; avec Mélanchton, il n'est déjà plus qu'un grammairien hébraïsant, un rabbin ; de nos jours, un Strauss n'est plus qu'un antichrétien, et d'autres descendent au nihilisme philosophique, ou bien servent docilement la politique des guerriers heureux ou de la ploutocratie. Après le sacerdoce, après le caractère sacré du pouvoir impérial, l'apparence même du prophétisme a été ruinée dans le monde protestant [1].

Le souci de l'organisation théocratique, nécessaire au salut du monde, n'a donc laissé de traces que dans trois organismes : Israël, la Russie, et le Romanisme représenté, pour les Slaves, par la Pologne. Israël, attardé dans son exclusivisme, reste pourtant susceptible de devenir une race de saints et d'apôtres très organisateurs, le jour où l'étroitesse de ses conceptions aura été disloquée par le spectacle de l'unité universaliste entre

1. *Ibid.*, p. 150-159.

tous les chrétiens. La Russie a gardé la conception religieuse de l'autorité impériale. La Pologne enfin, gardant son *idée* malgré la défaite, plus fidèle à la voix universaliste ou catholique de l'esprit qu'à la voix slave de la chair et du sang, maintient aux portes de l'Orient le souvenir du Grand-Prêtre qui réside en Occident : sa mission ne serait-elle pas de rapprocher l'Orient et l'Occident, d'affranchir et de fortifier l'Eglise Orientale par l'union au Pontife Suprême et de restaurer en Occident la dignité chrétienne du pouvoir civil ?

« En vérité, la grandeur du peuple polonais, c'est qu'il porte au cœur du slavisme, c'est qu'il représente, en face de l'Orient, le grand principe spirituel du monde occidental. » Avec des fautes, sans doute. « Mais j'écris pour des Russes, disait Soloviev ; et je n'ai point à faire devant eux l'examen de conscience des Polonais. Ces représentants de l'universalisme chrétien commettraient évidemment un crime de lèse-catholicité, s'ils sacrifiaient leur mission religieuse à des aspirations nationales.

« Ont-ils succombé dans le passé à cette tentation d'exclusivisme ? Je n'ai point à le rechercher ici. Il me suffit de les montrer à la Russie comme le trait d'union providentiel

entre l'Orient et l'Occident; qui sait s'ils ne pourraient rendre à la chrétienté le service incomparable de préparer la réunion entre l'Orient et l'Occident, l'accord pacifique entre le Pape et le Tsar[1]? »

En parlant d'union, Soloviev n'entendait évidemment sacrifier ni la grandeur de l'empire russe, ni son indépendance nationale, ni l'autorité de son tsar, ni la majesté de la liturgie slave, si souvent approuvée, bénie et sauvegardée par les Papes. A ses yeux, l'union avec Rome était d'abord un devoir; mais il la considérait en même temps comme un bienfait pour la Russie. Elle assurerait, pensait-il, la liberté réelle de l'Eglise orthodoxe d'Orient, son indépendance religieuse, elle décuplerait l'importance européenne, et même mondiale, des peuples slaves en général et de l'empire russe en particulier, elle illuminerait le tsar orthodoxe et catholique d'un prestige nouveau; enfin, loin de subordonner la Russie à la Pologne, elle supprimerait la vraie cause de leur inimitié séculaire. La fusion entre ces deux peuples de même sang serait consacrée, dès lors qu'ils s'inclineraient ensemble sous les bénédictions catholiques du Pape et devant le trône russe du Tsar.

1. *Ibid.*, p. 159-167.

CHAPITRE IX

L'ÉVOLUTION DU THÉOLOGIEN

Les Questions à la hiérarchie russe. — Les relations avec Mgr Strossmayer. — « Histoire et avenir de la Théocratie. »

I

Entre Soloviev et l'Orthodoxie officielle le désaccord s'aggravait ; une situation si tendue pourrait-elle se prolonger ? La censure ecclésiastique, toujours rigoureuse, se faisait pointilleuse. Elle écartait le manuscrit d'une étude sur *L'Histoire et l'Avenir de la Théocratie ;* ses approbations encourageaient, au contraire, les attaques les plus violentes contre Soloviev.

Lui cependant, très éloigné de songer à une rupture, très résolu aussi à ne point se départir de son absolue loyauté, ne s'inquiétait guère des calomnies qui l'attaquaient.

Des menaces même se firent entendre. Sa conscience lui commandait de ne point leur sacrifier la sincérité de ses recherches : au grand jour, il continua sa marche vers la vérité.

L'archiprêtre A. M. Ivantzov-Platonov avait essayé de réfuter *Le Grand Débat et la Politique chrétienne*. Ses arguments se résumaient en deux points : l'histoire constate des abus dans la vie et le gouvernement des Papes ; l'enseignement primitif de l'Eglise sur la dignité du Pontife romain a été altéré par les théologiens scolastiques.

Soit, ripostait Soloviev[1] ; abus et altérations rentrent dans ce que j'ai nommé le papisme. Mais en quoi condamnent-ils la Papauté ? Autorisent-ils vraiment nos théologiens à corriger ce que les Pères grecs ont écrit sur l'importance de la Papauté dans l'Eglise des premiers siècles ? — Le septième concile, le dernier que notre Eglise reconnaisse comme œcuménique, a pris soin d'exalter, plus qu'aucun autre, la primatie du Pape. Depuis lors, nous faisons profession de n'avoir plus entendu la voix de l'Eglise universelle. Comment donc pourrions-nous légitimer une diminution de la Papauté ? On invoque, il est vrai, l'hérésie romaine.

1. T. IV, *appendice*, p. 583 sqq.

Les Papes seraient devenus schismatiques en insérant le mot *Filioque* dans le symbole de Nicée-Constantinople, malgré l'interdiction des Saints Canons ; ils seraient même tombés dans l'hérésie en admettant la vérité de ce qu'exprime cette addition.

Soloviev alors, serrant le débat avec la vigueur ordinaire de son esprit, adressait à l'archiprêtre Ivantsov-Platonov et, par lui, à toute la hiérarchie, neuf questions dogmatiques [1]. Cette fois, le son de sa voix allait dépasser les frontières de l'empire : la hiérarchie russe garderait le silence, mais des réponses viendraient de Paris et de Rome. Nous empruntons, presque entière, la traduction qui parut alors dans la presse française [2].

Première Question. — Les canons des Conciles œcuméniques, prescrivant que la foi de Nicée soit conservée intacte, regardent-ils le sens ou la lettre du symbole de Nicée-Constantinople ?

Deuxième Question. — Le mot *Filioque*, ajouté au texte primitif du Concile de Nicée-Constantinople, contient-il inévitablement une hérésie ; et, dans l'affirmative, quel est le Concile qui a condamné cette hérésie ?

1. *Ibid.*, p. 586-587.
2. Par ex., *L'Univers* du 27 juin 1887. — Reproduite par Tavernier, *loc. cit.*, p. 8-9.

TROISIÈME QUESTION. — Si cette addition, qui apparut dans les Eglises d'Occident au VIe siècle et qui fut connue en Orient vers le milieu du VIIe siècle, contient une hérésie, comment se fait-il donc que les deux derniers Conciles œcuméniques, le sixième en 680 et le septième en 787, n'ont pas condamné cette hérésie et n'ont pas anathématisé ceux qui l'avaient acceptée, mais au contraire sont demeurés en communication ecclésiastique avec eux?

QUATRIÈME QUESTION. — S'il est impossible d'affirmer avec certitude que cette addition (le mot *Filioque*) est une hérésie, n'est-il pas libre à tout orthodoxe de suivre à ce sujet le sentiment de saint Maxime le Confesseur, qui, dans sa lettre au prêtre Marin, justifie cette addition et lui donne un sens orthodoxe?

CINQUIÈME QUESTION. — Quelles sont, en outre du *Filioque*, les autres doctrines hérétiques de l'Eglise Romaine, et dans quels Conciles œcuméniques ont-elles été anathématisées?

SIXIÈME QUESTION. — Dans le cas où il faudrait reconnaître que l'Eglise Romaine n'est pas coupable d'hérésie mais de schisme, comme le schisme, d'après l'exacte définition des saints Pères, a lieu lorsqu'une

partie de l'Eglise (ecclésiastiques et séculiers) se sépare de l'autorité ecclésiastique légitime pour quelque question de rite ou de discipline, on demande de quelle autorité ecclésiastique légitime s'est séparée l'Eglise Romaine ?

Septième Question. — Si l'Eglise Romaine n'est pas coupable d'hérésie, si elle ne peut être en état de schisme parce qu'elle n'a point au-dessus d'elle d'autorité dont elle ait pu se séparer, ne faut-il pas reconnaître que cette Eglise fait partie intégrante de l'unique Eglise catholique du Christ, et qu'ainsi la séparation des Eglises n'a aucun motif vraiment religieux et ecclésiastique et n'est qu'une œuvre de la politique humaine ?

Huitième Question. — Si notre séparation d'avec l'Eglise Romaine ne s'appuie sur aucun principe vraiment admissible, ne devrions-nous pas, nous tous chrétiens orthodoxes, tenir plus compte des choses divines que des humaines ; ne devrions-nous pas travailler efficacement à rétablir l'unité des Eglises entre les Orientaux et les Occidentaux, et cela pour le bien de toute l'Eglise ?

Neuvième Question. — Si le rétablissement de la communion ecclésiastique entre les Orientaux et les Occidentaux est pour nous un devoir, devons-nous retarder l'accomplis-

sement de ce devoir sous le prétexte des péchés et des imperfections d'autrui ?

Ces neuf questions furent condensées en trois dans la *Réponse à Danilevski* (1885) : « Vous me reprochez, disait Soloviev, d'être trop favorable au catholicisme. Mais j'écris en Russie, en Russie où sont généralement arrêtés les écrits des catholiques et de ceux qui leur rendent justice ; j'écris en Russie pour les Russes : je devais donc insister davantage sur nos fautes et sur nos devoirs. Car, quand bien même les fautes de l'Occident auraient été plus graves que les nôtres, ce sont les nôtres pourtant que nous devons réparer. Quels qu'aient été les plus grands coupables, il reste certain que la séparation de l'Orient et de l'Occident fut et demeure, pour l'Eglise universelle, un malheur pire que la naissance et le développement de l'Islam, châtiments peut-être de la séparation. Quel chrétien donc pourrait ne pas en chercher l'expiation[1] ?

Mes trois questions n'ont pas d'autre but que d'avancer l'heure des explications pacifiantes.

1° Puisque, dans le système des orthodoxes qui m'attaquent, la dernière et suprême au-

1. T. IV, p. 168-172.

torité de l'Eglise, c'est l'Eglise *elle-même*, — l'Eglise chargée de me déclarer *elle-même* ce que l'Eglise croit, par exemple sur le *Filioque*, — je demande comment l'Eglise ratifie et sanctionne *par elle-même* les conciles ?

2° Puisque les représentants de l'Orthodoxie sont en désaccord entre eux au sujet des catholiques que certains traitent en païens jusqu'à les rebaptiser et que d'autres, parmi nos plus grands théologiens, ne veulent même pas regarder comme hérétiques, je demande comment savoir la doctrine de l'Eglise *elle-même* sur les catholiques et sur leur Eglise ?

3° Puisque les diverses nationalités de l'Eglise orientale ont adopté envers l'Eglise bulgare une attitude contradictoire, je demande comment connaître l'avis de l'Eglise *elle-même* sur les Bulgares [1] ?

Après en avoir appelé enfin à l'autorité de Stoïanov, de Vostokov et du grand métropolite Philarète, — du *docte* Philarète qui définissait le catholicisme « vraie Eglise, mais pas purement vraie », — Soloviev concluait que les catholiques devaient être étudiés et jugés avec charité : « Sinon, comment croiraient-ils que l'essence de notre Eglise, c'est la charité [2] ? »

1. *Ibid.*, p. 175.
2. *Ibid.*, p. 176-177.

La charité allait le conduire plus loin et dissiper ses dernières incertitudes.

Autour des deux « questionnaires » un tel tumulte se déchaînait en Russie que la rumeur, passant la frontière, faisait connaître à l'Occident le nom de Soloviev. A Rome, le cardinal Mazzella leur consacrait, dans une séance d'ouverture de l'Académie catholique, tout un discours[1] dont la traduction russe fut éditée chez Herder en 1889 ; à Paris, M. l'abbé Tilloy publiait un in-octavo de 400 pages, intitulé *Les Eglises Orientales dissidentes et l'Eglise Romaine : Réponse aux neuf questions de M. Soloviev*[2].

II

Quand parurent ces réponses occidentales, Soloviev avait déjà publié les siennes, mais hors de Russie, et pas en russe : la censure impériale se faisait dure.

La première déclaration, *Lettre à Mgr J. G. Strossmayer, évêque de Bosnie et Sirmium*, fut imprimée à Agram, en français, et tirée à un très petit nombre d'exemplaires. Datée du 29 septembre 1886, elle soumettait à l'évêque catholique et slave, *Quelques considérations sur la réunion des Eglises*[3].

1. *Stampa romana*, 16 mars 1887.
2. Paris, Téqui, 1889.
3. Agram, in-4°, 14 p.

Cette brochure de quatorze pages contenait plus que la répudiation de « quelques fables absurdes inspirées par la haine byzantine », plus que l'adhésion formelle à « la vérité sublime de l'Immaculée Conception[1] ».

Elle affirmait encore que, dans la Russie orthodoxe, « le corps des fidèles » partageait « la foi catholique sauf l'*ignorance* de quelques définitions doctrinales faites en Occident après la séparation, notamment sur le vrai caractère et sur les attributs du pouvoir suprême dans l'Eglise[2] ». — Elle ajoutait : « comme il n'y a pas eu (et, selon nos meilleurs théologiens, il ne peut y avoir) de Conciles œcuméniques en Orient après la séparation des Eglises..., notre schisme n'existe

1. Brochure, p. 5-6. — Soloviev a plusieurs fois signalé que les adversaires de l'Immaculée Conception ignorent l'objet vrai de ce dogme. L'Immaculée Conception n'est pas la naissance virginale; elle ne suppose aucune intervention miraculeuse en faveur des parents de la Très Sainte Vierge : Joachim et Anne ont conçu leur enfant selon les voies ordinaires. Mais dans *l'âme* de cette enfant, en vertu des mérites prévus de Jésus-Christ, la souillure qui passe à tous les fils d'Adam, fut prévenue par l'effusion de la grâce sanctifiante. Dès sa création, l'âme de cette nouvelle Eve fut donc sans tache, pleinement agréable à Dieu, *gratia plena*. L'Immaculée Conception ne signifie pas autre chose : « elle exprime donc, disait Soloviev, la foi traditionnelle de l'Orient et de l'Occident. » Les considérations physiologiques qui jetèrent dans l'erreur les Docteurs du Moyen Age, n'ont rien à faire avec cette vérité.

2. *Ibid.*, p. 7.

pour nous-mêmes que *de facto* mais aucunement *de jure*[1]. — Ce qui met, peut-être, encore plus en évidence la position indécise de notre Eglise par rapport au catholicisme, c'est que des individus déclarant publiquement de croire (*sic*) que les « nouveaux » dogmes catholiques sont le développement légitime de la doctrine orthodoxe, — peuvent rester en communion parfaite avec l'Eglise orientale. Je puis constater ce fait par mon expérience personnelle[2] ».

L'adhésion intellectuelle à la doctrine catholique était donc définitivement donnée. Même le mot *infaillible* était accepté ; mais le sentiment qui avait inspiré la périphrase « sur le vrai caractère et sur les attributs du pouvoir suprême dans l'Eglise », traduisait en latin l'hommage à « l'autorité du Pape, comme successeur de S. Pierre — *pastor et magister infallibilis Ecclesiae universalis*[3] ».

Ces déclarations ne résultaient ni d'un coup de tête ni du désir de flatter un évêque catholique. Bien avant que la censure l'obligeât à s'exprimer en français, Soloviev avait énoncé les conclusions de ses recherches dans une correspondance intime qu'il entretenait avec

1. *Ibid.*, p. 8.
2. *Ibid.*, p. 9. — Nous respectons la ponctuation de l'original.
3. *Ibid.*, p. 13.

le général Alexandre Alexiévitch Kiréev[1]. A ce dernier, champion intrépide et pieux d'une union antiromaine entre les Vieux-Catholiques et les Orthodoxes d'Orient, Soloviev avait confié, dès 1881, ses premières aspirations catholiques. « Je refuse, écrivait-il, de remplacer la devise *Ad Maiorem Dei gloriam* par cette autre *Ad Maiorem Russiae gloriam*[2]. » Kiréev prétendait que l'Eglise visible n'existait plus et devait être reconstituée, à frais tout nouveaux, sur les bases du slavophilisme; Soloviev lui répliquait : « Cette Eglise visible dont l'unité est indissoluble, n'existerait-elle pas en même temps chez les catholiques et chez nous? La séparation ne serait qu'apparente; la réalité profonde serait la permanence de l'unité. » — En 1883, trois ans avant la lettre à Strossmayer, Soloviev avait précisé les résultats de son enquête théologique : l'histoire et la patrologie lui prouvaient, écrivait-il à Kiréev, qu'il n'y avait « aucune nouveauté dogmatique ni aucune hérésie dans *infallibilitas*, *immaculata conceptio*, *filioque*[3] ». Les protestants, ajoutait-il dans la même lettre, manquent d'un triple critère : ils n'ont pas la succession apostolique, ils ont

1. *Correspondance*, II, p. 95-133. — 25 lettres, espacées de 1878 à 1887.
2. *Ibid.*, p. 104.
3. *Ibid.*, p. 105 sq.

altéré la doctrine de l'Incarnation en n'enseignant plus le théandrisme parfait du Christ Dieu et homme, ils ont perdu la plénitude des Sacrements; donc ils sont hors de l'Eglise. « Catholiques et orthodoxes, fidèles à ces trois points traditionnels, continuent au contraire à participer ensemble de la vie de l'Eglise. Donc, concluait-il, voici ma devise pour toujours : *Ceterum censeo instaurandam esse Ecclesiae unitatem*[1]. » En 1884, il écrivait encore à Kiréev : « La censure veut effacer de mon manuscrit le mot *infaillibilité*. Toute la question est là pourtant : il faut déterminer si le catholicisme est vrai ou faux, si Léon XIII est solidaire, ou non, de Léon le Grand[2].»

Ainsi la lettre à Strossmayer, imprimée en septembre 1886, avait été préparée par un travail lent et consciencieux. Soloviev ne l'écrivit qu'après de longues hésitations. Le fond des idées ne l'arrêtait plus, mais la démarche extérieure était-elle opportune, imposée par la conscience?

L'histoire de ces angoisses mérite d'être rappelée. Depuis longtemps Soloviev admirait, sans le connaître, Mgr Strossmayer; il vénérait en lui un vétéran de l'épiscopat catholique, porte-parole ardent des Slaves.

1. *Ibid.*, p. 107.
2. *Ibid.*, p. 118.

Pour les rapprocher de Rome et pour leur gagner les tendresses de Rome, le zèle de cet évêque se dépensait avec une fougue parfois excessive mais toujours loyale. A la fin de l'année 1886, Soloviev résolut d'entrer en relations avec lui. La lettre privée qu'il lui écrivit alors, était ainsi datée : « Moscou, jour de l'Immaculée Conception de la très sainte Vierge, 1885. » Pour qui connaissait les préjugés ordinaires des orthodoxes, cette simple formule équivalait à une profession de foi. Le reste de la lettre était encore très réservé. L'auteur sollicitait une entrevue en Croatie soit à Agram soit à Djakovo ; son dessein était indiqué d'un mot très simple : « Mon cœur se réjouit d'avoir un guide tel que vous[1]. »

A la même époque, le bruit courait avec persistance dans certaine presse de Moscou, que Soloviev attaquait la Russie dans des revues étrangères.

Pour couper court à ces insinuations, le 28 novembre/10 décembre 1885, Soloviev écrivit de Moscou au *Novoïé Vrémia* une lettre qui fut insérée deux jours après (n. 3864) : « Je viens de composer mon *premier* article en langue étrangère pour le public d'au delà des frontières. Il a paru dans le journal

1. *Correspondance*, t. I, p. 180.

croate *Katolicki list* sous le titre *Eglise orientale ou Eglise orthodoxe?* La Russie y est jugée avec le patriotisme le plus affectueux. »

Cependant la police impériale, ayant surpris l'idée d'un voyage à l'étranger, était en éveil. Elle avait décidé que le « suspect » Soloviev ne devait point échapper à sa surveillance. Pendant plus de six mois, en effet, elle prévint toute fuite. C'est seulement le 29 juin 1886, « en la fête de Saint-Pierre et de Saint-Paul », que Soloviev put écrire de Vienne une seconde lettre à Mgr Strossmayer : « enfin j'ai pu passer en Autriche, enfin je suis libre de vous voir[1] ».

L'évêque retint son hôte pendant deux mois. Leur entente et leur mutuelle confiance dépassèrent tous leurs espoirs. La plaquette française que nous avons analysée fut le fruit de ces entretiens.

En septembre, le premier séjour de Soloviev à Djakovo avait pris fin. Le 9/21 de ce mois, il adressait d'Agram une lettre pleine d'affection et de reconnaissance pour son hôte. Familièrement, il reprochait au vieillard d'exposer sa santé par des imprudences, il assurait qu'il le revoyait chaque nuit dans ses rêves ; tout désireux de retrouver à Dja-

1. *Correspondance*, t. I, p. 181.

kovo et même à Pétersbourg ou à Moscou, ce « digne imitateur de Krizanic », il lui demandait avec « dévotion et vénération » sa bénédiction[1]. A cette lettre était joint « le petit mémoire » dont s'étaient longuement entretenus les deux chrétiens, jaloux d'élargir le slavophilisme jusqu'au catholicisme.

Le mémoire devait être imprimé « à un très petit nombre d'exemplaires pour les cercles intimes[2] ». Il fut édité avec un très grand soin et encarté dans une jolie couverture blanche. D'après les notes de Milko Tzeppelitch[3] qui était, en 1886, le secrétaire particulier de Strossmayer, ce mémoire de Soloviev aurait été tiré à dix exemplaires seulement; les trois premiers auraient été envoyés, l'un à Léon XIII, un autre au Cardinal Rampolla secrétaire d'Etat, le troisième au nonce du Saint-Siège à Vienne Mgr (depuis Cardinal) Vannutelli; trois autres exemplaires auraient été laissés à la disposition de Strossmayer, et les quatre derniers furent remis à Soloviev.

La *Bibliothèque slave* de Bruxelles lui doit un de ces exemplaires. Nous nous proposions de le reproduire intégralement, en tête

1. *Ibid.*, p. 182.
2. *Ibid.*, p. 190.
3. *Ibid.*

des œuvres françaises de Soloviev[1]. Un point, du moins, mérite d'être relevé : dans cette brochure comme dans tous les livres et articles qu'il fit imprimer hors de Russie et loin de la censure, notre « suspect » ne se départit jamais du plus parfait loyalisme à l'égard du tsar. Signalant, nous l'avons dit, que le patriarcat d'Orient devrait être réorganisé dans l'Eglise catholique après l'union, il écrivait : « La position supérieure qui appartenait toujours dans l'Eglise orientale, et qui appartient maintenant en Russie, au pouvoir de l'empereur orthodoxe, resterait intacte[2]. »

Cette brochure qui marque une orientation nouvelle et définitive de la pensée de Soloviev ne fut point connue en Russie. On ignora généralement ce premier séjour en Croatie chez Strossmayer et chez son ami, le chanoine Racki, président de l'Académie croate[3] ; la censure laissa même passer les poésies que le *Novoïé Vrémia* publiait sous le pseu-

1. La brochure a été reproduite par M. Radlov avec la *Correspondance de Soloviev*, I, p. 183-190, mais probablement d'après un brouillon ou d'après une copie inexacte. Nous avons relevé une quinzaine de variantes, notables parfois et contraires, les unes à la correction de la phrase, les autres à la correction de la pensée.

2. *Brochure*, p. 12.

3. *Correspondance*, II, p. 42.

donyme de *Prince Héliotrope*[1]. Quant à Soloviev, sa conviction intellectuelle se nuançait d'innombrables incertitudes sur les obligations pratiques qui s'imposaient à lui : au début du mois d'août 1886, il écrivait à sa mère qu'il communierait peut-être, pour l'Assomption, dans l'église orthodoxe desservie en Croatie par un clergé serbe.

M. Charles Loiseau a rappelé dans le *Correspondant* du 25 avril 1905 une anecdote qui caractérise l'état d'âme de Soloviev en cette année 1886. « Le commerce de ces deux esprits [Strossmayer et Soloviev] qui n'avaient à s'envier ni l'érudition ni la puissance, offrait je ne sais quoi de noble, de fraternel et de touchant dont l'impression reste ineffaçable chez ses témoins. C'est à Djakovo qu'échut à Soloviev une de ces aventures symboliques dont il assurait d'ailleurs que sa vie était parsemée. Noctambule impénitent, il arpentait une nuit le grand corridor dallé que tous les hôtes de Djakovo connaissent bien et sur lequel donnent une douzaine de chambres. Après avoir convenablement ruminé quelque problème métaphysique, le philosophe s'aperçut que retrouver la sienne était un autre problème. C'était un de ces simples de cœur qui ne se font pas honneur de leur distrac-

1. *Ibid.*, p. 40.

tion mais qui en conviennent et prient qu'on le leur pardonne. Avec prudence, il essaya d'ouvrir une porte, puis une seconde. A la troisième qui lui résista, il comprit que sa méthode empirique n'était pas assez discrète. Il prit dès lors le parti de continuer sa promenade. Vers le matin, il s'aperçut qu'une des portes devant lesquelles il avait passé cent fois était entre-bâillée et de certains signes lui révélèrent qu'il était enfin arrivé chez lui. Au déjeuner l'aventure défraya la conversation. Et, comme Strossmayer le plaisantait doucement, il lui répondit de sa voix posée et profonde : « Que de fois, à la recherche du vrai, ou dans l'incertitude de la détermination morale à prendre, il nous arrive d'hésiter devant une porte que nous croyons bien close et que nous n'avons qu'à pousser [1]. »

III

Combien de temps encore la porte paraîtrait-elle close à Soloviev ? Quelle solution donnerait-il au redoutable cas de conscience qui s'agitait en lui ? Dans la loyauté profonde de son âme, il était persuadé que la Providence lui avait imposé une mission : la mission de provoquer, au prix de tous les sa-

1. *Correspondant*, t. 219, p. 265-266.

crifices personnels, un rapprochement entre la Russie et l'Eglise catholique. Montrer par son exemple qu'un Slave pouvait et devait, tout en demeurant slave, dilater son esprit et son cœur jusqu'à la catholicité de la foi et du zèle, prouver que le catholicisme romain complète, couronne, unifie tout ce qui est légitime dans l'orthodoxie traditionnelle de l'Orient, voilà ce qu'il regarde désormais comme le devoir de sa vie.

Il résolut d'exposer sa pensée dans un grand ouvrage russe, sorte de *discours sur l'histoire universelle* où « la suite de la religion » dans le passé dévoilerait aux contemporains le plan universaliste ou catholique que la Providence proposait à leur bonne volonté en vue de l'avenir. Cette étude sur *L'Histoire et l'Avenir de la Théocratie* devait se prolonger en trois volumes : histoire, philosophie et révélation auraient apporté leurs affirmations convergentes, toujours plus nettes au cours des siècles, sur les grandes obligations individuelles et collectives de l'humanité. Résumons ce plan grandiose.

Père de l'humanité, Dieu voudrait qu'elle fût restaurée tout entière dans le Christ son chef; et ce chef de l'Eglise convie tous les hommes à s'incorporer à lui par l'Eglise. Il veut se les agréger tous dans l'unité d'un

seul bercail sous un seul pasteur; il veut les consommer dans l'unité, sur le modèle de l'unité divine dans la Trinité. En vue de cette unité déifiante, l'Esprit de Jésus agit pour manifester, dès maintenant, la charité et l'harmonie des membres malgré la diversité de leurs opérations.

Cette harmonie visible, S. Paul la recommande partout. Et il enseigne en même temps que, pour exister et grandir, même dans une Eglise locale, elle exige une hiérarchie qui, partie de Dieu et le représentant, subordonne les volontés libres à d'autres volontés, intermédiaires notoires des ordres divins. Comment donc, dans une Eglise devenue mondiale, l'harmonie pourra-t-elle subsister, comment deviendra-t-elle à la face du monde un signe incontestable de la protection divine, si nul lien d'unité ne synthétise visiblement tout l'effort religieux des fidèles de Jésus? Ce lien d'unité, signe et symbole de charité universelle et par conséquent de liberté, a-t-il existé, peut-il exister autrement et ailleurs que dans l'« unanimité » avec le successeur de Pierre?

Ainsi la divinisation de l'humanité par l'acceptation libre d'une théocratie catholique, voilà, dès l'origine du monde, le but visé par Dieu. L'histoire des résistances humaines et

des nouvelles inventions de la miséricorde divine constitue tout le grand drame qui se joue dans le temps et qui prépare l'apothéose éternelle. Les grands actes de ce drame ont été : l'élection d'Israël et son instruction par les prophètes, l'Incarnation du Verbe dans le sein d'une Vierge Immaculée, l'assistance du Saint-Esprit donnée à l'Eglise pour qu'elle devienne réellement universelle en ramenant tous les hommes à l'unité.

Cette assistance a son histoire. Actuellement une nouvelle phase se prépare : l'union visible de tous ceux que la foi loyale à l'Eglise du Christ rattache à l'âme de cette Eglise. Par cette union visible, le corps de l'Eglise se manifestera dans sa beauté, dans sa vigueur, dans sa croissance, n'ayant pour chef suprême et éternel que Jésus-Christ, hiérarchisé cependant sous l'autorité temporaire de chaque Pontife qui représente le pouvoir spirituel unifiant de Jésus-Christ.

La théocratie libre ne consisterait donc point dans la subordination universelle des peuples à une royauté matérielle des Papes. C'est à Jésus-Christ seul qu'elle doit conférer la toute-puissance directe sur toutes les activités religieuses, sociales et matérielles de ce monde. Les représentants humains de cette autorité divine ne peuvent jamais la

détenir qu'avec des limitations d'espace et de temps : les Papes l'exercent directement dans le domaine spirituel, les Souverains temporels dans le domaine économique et matériel. Mortels les uns et les autres, ils auront à rendre un compte sévère de leur gestion; ce souvenir de leur responsabilité et des sanctions qu'elle prépare explique la longanimité de la justice divine envers des « intendants » de Dieu, coupables et scandaleux. Scandales des Papes et scandales des Rois ont existé; des passions humaines et des ambitions égoïstes ont corrompu plus d'une fois ceux qui devaient être les Saints de Dieu et les serviteurs désintéressés de sa Royauté mondiale. Leur faute la plus grave est de vouloir accaparer la totalité des pouvoirs que Jésus-Christ seul peut cumuler : si l'empereur veut régir l'ordre spirituel, si le Pape veut administrer directement tous les royaumes temporels de la terre. Cette faute est celle de tous ceux qui refusent l'entente entre l'Eglise et l'Etat. Spécialisés dans leur domaine propre, ces deux pouvoirs agissent pourtant sur les mêmes hommes et sur les mêmes puissances sociales; ils ne peuvent donc s'ignorer. Ils doivent s'entr'aider : leur but dernier n'est-il pas le même? Délégués l'un et l'autre par Dieu, n'ont-ils point tous

deux à organiser les forces humaines pour les rapporter à Dieu, pour les orienter vers la divinisation que Dieu leur propose ?

Entente donc, mais selon l'importance des intérêts en cause. Par conséquent, supériorité de l'esprit sur la matière, suprématie des intérêts purement spirituels et religieux sur le bien-être économique et sur le développement matériel : donc autorité indirecte des Papes, chargés d'éclairer et de diriger la conscience des princes, obligés de les rappeler à leur devoir d'hommes et d'administrateurs responsables, de leur reprocher aussi leurs fautes scandaleuses, individuelles ou sociales, jusqu'à les condamner par un anathème solennel. Ces interventions des Papes ne constituent pas un empiétement sur la souveraineté civile : conséquence nécessaire de leur autorité spirituelle, elles exigent une foi et un courage surnaturels dont il faut admirer la sainteté chez les grands Papes, dont il faut regretter l'absence chez d'autres, plus faibles, qui n'ont point osé condamner, au nom du Christ, certaines consciences coupables.

Ce plan donnait à Soloviev mille occasions d'étudier les griefs historiques que ses frères de Russie accumulaient contre la papauté.

Quelques-uns expriment seulement une erreur ou une calomnie. D'autres sont appuyés sur des faits exacts. Mais les fautes des hommes ne ruinent pas l'œuvre de Dieu; la fuite des Apôtres, au jardin des Oliviers, ne leur a point retiré la mission apostolique. L'Eglise catholique n'enseigne point l'impeccabilité de l'homme qui est Pape; elle reconnaît seulement que Dieu assurera l'accomplissement de sa mission sociale : c'est l'infaillibilité du Docteur Universel qui est garantie par l'action providentielle. Le but dernier de cette protection spéciale, c'est toujours la divinisation de l'humanité, appelée par Jésus-Christ à la vie de la grâce et à l'unité libre de la charité.

Soloviev n'acheva qu'un seul volume de ce grand ouvrage sur *L'Histoire et l'Avenir de la Théocratie*. Il essaya d'abord de le publier en Russie, avant même d'avoir rencontré Strossmayer. La censure, on le devine, refusa toute autorisation d'imprimer. Quelques fragments furent acceptés dans la *Revue de l'Académie*, de Moscou; le tiré à part comptait 85 pages, datées du 8 septembre au 21 novembre 1885[1] : proportion insignifiante pour un volume qui occupe plus de trois cents pages dans l'édi-

1. *La rupture dogmatique dans l'Eglise et ses relations avec la question de l'union des Eglises* (Moscou, Typographie universitaire, Katkov, 1886).

tion des œuvres complètes[1]. Encore ces extraits se terminaient-ils par une note où la direction de la Revue se séparait explicitement de Soloviev sur la question du *Filioque*.

Soloviev dut donc se résoudre, très à contrecœur, à publier son premier volume de *L'Histoire et l'Avenir de la Théocratie* chez un éditeur d'Agram. Le 20 mai 1887, il annonçait à Nicolas Nicolaïévitch Strakhov que l'impression était terminée : très fautive, comme il fallait s'y attendre de la part de protes qui ne savaient pas le russe, elle avait été très onéreuse pour l'auteur. Les sacrifices d'argent et de temps seraient-ils compensés par l'influence du livre ? Soloviev l'avait espéré. Spontanément il avait supprimé les passages qui auraient le plus effarouché la censure : entre autres, toute la dissertation relative à la primauté de S. Pierre[2]. A ce prix, pensait-il, le permis d'entrer et de circuler en Russie ne serait pas refusé.

Cet espoir devait être déçu. Le nouveau volume fut absolument prohibé. Cette défense, levée seulement après la mort de Soloviev[3],

1. T. IV, p. 214-582. — L'édition originale était un in-8 de xxii-396 pages.

2. *Correspondance*, I, p. 35.

3. *L'Histoire et l'Avenir de la Théocratie*, tome I, avec son sous-titre *Recherche de la marche historique mondiale vers la vie vraie*, a été tolérée par la censure dans le tome IV des *Œuvres complètes*.

arrêta la continuation de l'œuvre. Le 12 octobre 1886, Strossmayer avait promis au nonce de Vienne, Mgr Vannutelli, que le travail serait bientôt terminé : *opus trium voluminum de unitate Ecclesiae*[1]. En décembre 1887, Soloviev écrivait à Strakhov qu'il préparait le second volume[2]; quelques mois plus tard, il en annonçait l'achèvement : « je vais passer la frontière pour le faire imprimer[3] ». Puis, le 12/24 novembre 1888, il annonce d'Agram au même ami qu'il doit renoncer à son projet : « Je ne vois pas d'utilité générale à publier des livres russes qui seront inévitablement prohibés en Russie. Et je n'ai pas le moindre espoir que la censure modifie avant longtemps ses sévérités à mon égard[4]. »

Ces confidences montrent quel intérêt mériteraient les manuscrits inédits de Soloviev. Leur publication illuminerait complètement l'histoire de sa pensée. Maintenant nous n'en pouvons suivre encore que quelques étapes, en repérant les jalons fixes qu'il a posés lui-même. Or ces signes extérieurs, destinés à guider les autres, ne nous révèlent pas toujours le fond le plus intime de ses convictions personnelles. Les notes et

1. *Correspondance*, I, p. 190.
2. *Ibid.*, p. 46.
3. *Ibid.*, p. 51.
4. *Ibid.*, p. 54.

brouillons seraient souvent plus explicites : exprimant librement ce que la prudence interdisait de livrer au public, ils nous découvriraient les secrets profonds de cette âme contemplative et loyale.

Le premier séjour de Soloviev à Djakovo coïncide avec l'orientation définitive de sa pensée et de sa vie. Dans le voyage qu'il va faire à Paris, ses déclarations seront plus catégoriques ; elles s'exprimeront ensuite en des formules plus discrètes que la censure n'empêchera point. Mais les conclusions, longtemps préparées en Russie, arrêtées enfin auprès de Strossmayer avec la sincérité lumineuse d'une foi et d'une charité très ardente, puis fièrement proclamées à Paris, ne changeront plus.

Le *Credo* de ses douze dernières années va s'exprimer dans un livre français qui restera jusqu'à la fin l'œuvre préférée de ce penseur, champion et apôtre de la Vérité Divine : *La Russie et l'Eglise universelle.*

CHAPITRE X

LES CONCLUSIONS DU THÉOLOGIEN

L'Idée russe. — La Russie et l'Eglise universelle. — Projets.

I

A la fin de 1886, M. Anatole Leroy-Beaulieu, en quête de « renseignements autorisés sur le *système religieux* de Soloviev », s'était adressé au R. P. Pierling. Celui-ci transmit la demande à Mgr Strossmayer. L'évêque répondit le 23 janvier 1887 une lettre, encore inédite, que nous reproduisons intégralement, en respectant l'orthographe.

Reverand pére et mon chér frère en I. X. !

Voilà la lettre ecrite a moi par notre excellent Souvalof[1]. Il publira successiment 3 volumes, a Agram, sur la reunion des églises. L'impression du premier volume est

1. Erreur manifeste, pour *Soloviev*.

presque terminé. Il a l'intention d'en publier un abregé en francais. C'est un home ascete et vraiment saint. Son idée mère est qu'il n'y a pas un vrai schisme en Russie; mais seulement un grand malentendue. Á present il demeure à Moscou. Je lui écrirai instantanement, qu'il vous expose un peu plus au fond sa doctrine. Je cônais un peu l'excellent ecrivain Leroie-Beaulieu (*sic*). Je leus ses articles dans la revue des deux mondes. Saluez le de ma part. Il est ami des Slaves. Il a mille foi raison. Il faut, que la raçe latine, à la tete la france s'unisse à la raçe slave, pour se defendre contre la raçe altière et egoiste, qui nous tous ménace de son joug. Adieu mon chére frére. Je me recômande a votre charité et a vos prières.

Votre frère en I. X,
STROSSMAŸER,
eveque.

Diakovo $\frac{23}{1}$ 887.

Quelques jours plus tard, le Père Pierling recevait directement une lettre écrite par Soloviev le 31 janvier 1887[1]. Voici la traduction des passages essentiels.

1. De cet autre document *inédit*, nous avons traduit un fragment dans les *Etudes* du 5 octobre 1909 ; nous reproduisons ici cette traduction en la complétant.

« Mon Révérend Père,

« L'illustrissime Strossmayer me communique la lettre où vous lui transmettiez le désir de M. Leroy-Beaulieu. Cette demande de renseignements autorisés sur mon « système religieux » m'offre la première occasion de manifester mes idées à un public vraiment très éclairé. J'en suis fort heureux, et d'autant plus que les persécutions actuelles de la censure me retirent presque toute possibilité de m'adresser au public proprement russe. Le travail qui m'est proposé par vous et par M. Leroy-Beaulieu cadre tout à fait avec un de mes projets.

« J'écrirai moi-même en français selon mes moyens un exposé, court mais plein, de mes conceptions sur la religion et sur l'Eglise ; à mon avis, ces deux points sont d'importance capitale, fondamentale, pour l'affaire de l'union des Eglises. J'y rattacherai probablement la justification philosophique des trois enseignements de l'Eglise catholique qui constituent la principale barrière doctrinale entre elle et l'Orient : à savoir, la procession de Saint-Esprit *et a Filio* (*sic*), ensuite l'enseignement sur l'Immaculée Conception de la sainte Vierge, et enfin *infallibilitas Summi Pontificis ex cathedra* (*sic*). Tout cela

constituera un article de quatre ou cinq feuilles imprimées que j'écrirais volontiers sous ce titre : *Philosophie de l'Eglise universelle.*

« Cet article, M. Leroy-Beaulieu pourra l'utiliser soit en manuscrit, soit après impression, lorsqu'il publiera son troisième volume. Je vous prie fort de m'écrire sur cette affaire. »

Le titre entrevu changerait, l'article deviendrait un volume français de quatre cents pages. Et M. Leroy-Beaulieu ferait plus et mieux que l'utiliser dans son grand ouvrage : c'est chez lui, dans sa propriété de Viroflay, que Soloviev acheva la tâche qu'il s'était imposée.

L'élaboration de ce travail français dura plus de deux ans. Le 30 janvier 1887, Soloviev annonçait à Nicolas Nicolaïévitch Strakhov la démarche de M. Leroy-Beaulieu et, sous le plus grand secret, il lui communiquait son projet d'article[1]. Le 20 mai, il parle encore au même correspondant d'un travail sur la *Philosophie de l'Eglise universelle*[2]. Le 6 décembre de la même année, il relate d'abord un incident bien caractéristique dont il venait d'être témoin : « Je vous ai écrit, me

1. *Correspondance*, I, p. 29.
2. *Ibid.*, p. 35.

semble-t-il, que, dans notre exposition russe des œuvres de Raphaël, on a fait enlever un tableau qui représentait le Christ donnant les clefs à l'apôtre Pierre. » Puis, dans la même lettre, il annonce enfin le titre définitif de l'ouvrage français, *La Russie et l'Eglise universelle :* « J'y pourrai exprimer librement toutes mes idées et jusqu'au bout [1]. » Enfin, le 12/24 novembre 1888, il mande d'Agram au même ami que le livre est en cours d'impression à Paris.

Dans l'intervalle, bien des incidents avaient eu lieu qu'il est utile de rappeler brièvement.

Soloviev connaissait depuis plusieurs années la princesse Elisabeth Volkonsky, femme d'un rare mérite et d'une grande piété [2]. Née en 1838 d'une très noble famille orthodoxe, elle avait passé son enfance et sa jeunesse à Rome. Tout enfant encore, sa piété l'avait fait remarquer. En épousant le prince Michel Volkonsky, elle pensait fonder une famille très attachée aussi à l'« orthodoxie ».

1 *Ibid.*, p. 45 sq.

2. Nous empruntons les détails sur la princesse Elisabeth Volkonsky à un *document inédit* et très intime qui appartient à la Bibliothèque slave ; les citations textuelles sont seules entre guillemets. Nous nous contentons d'y rétablir notre orthographe du nom de *Soloviev*, au lieu de *Solovieff*.

Ses réflexions devaient mûrir sa pensée. « Elle croyait toujours à l'Eglise Universelle, la voyant dans celle de l'Orient, d'ailleurs sans hostilité aucune pour l'Eglise Catholique qui lui était familière dès son enfance. » Peu à peu des inquiétudes religieuses se firent jour dans son esprit. « C'était un caractère trop viril et une volonté trop consciente pour se laisser conduire par *des impressions*[1]... C'est l'étude et la recherche historique et la lecture des Pères de l'Eglise qui graduellement l'amenèrent à voir la vérité. » Plus âgée que Soloviev de quinze ans, elle avait été frappée par ses premiers essais. « Son amitié pour Soloviev date depuis 1880; elle le comprit dès sa première apparition en public. Elle fut son soutien au moment des hostilités contre lui et travaillait de son mieux pour qu'on lui rendît la liberté de la parole. Elle propageait par douzaines son premier volume de la *Théocratie* et fit une collecte pour l'impression du second volume. Soloviev n'accepta pas l'argent et ne se calma que quand elle eut rendu sa part à chacun. »

Cette amitié très sainte s'affermissait par un échange des services les plus précieux. Soloviev dépensait sa science et son zèle à éclairer cette intelligence sereine, large et

1. Souligné dans le *Document inédit*.

loyale ; sa conviction personnelle, les lectures qu'il avait conseillées, les travaux qu'il dirigeait amenèrent enfin une résolution pratique.

« A partir de 1886, après un séjour à Rome, bénie par le Pape Léon XIII, et par lui mise en contact avec d'autres qui s'étaient voués à la même cause, elle ne vécut plus que pour l'œuvre de la Réunion des Eglises ; mais elle ne se fit pas encore catholique ; — pensant pouvoir mieux servir la cause en restant où elle était qu'en attirant sur elle l'attention par sa conversion, elle ajourna le moment tant désiré. »

Ce délai avait été obtenu par Soloviev. Avant de rencontrer Mgr Strossmayer, il avait passé, le 29 juin 1886, par Vienne pour y saluer le P. Tondini et la princesse Volkonsky : une seconde fois, il put obtenir le succès qu'il signalait dans sa lettre du 28 novembre / 10 décembre 1885 au *Novoïé Vrémia :* « Je juge qu'une « conversion » ou « union extérieure » est inutile, nuisible même ; j'en ai empêché plusieurs, car notre Eglise doit être reconnue comme ayant une foi correcte. »

Docile pour quelques mois, la princesse s'occupa de propager alors parmi les prêtres de campagne (orthodoxes), surtout en Car-

niole, une association de prières pour l'union. « Son désir ardent était d'arriver à l'institution de messes dans l'Eglise orthodoxe à l'intention de la réunion. » Pour la faciliter, elle s'intéressait à l'unification des calendriers et à toutes les décisions pontificales qui concédaient aux catholiques slaves une liturgie plus conforme à leurs traditions et à leur tempérament.

Pourtant le problème fondamental ne s'effaçait pas de son esprit : quelles étaient ses obligations personnelles ? Un essai sur la généalogie des Volkonsky, loué par la Société impériale de généalogie comme un modèle du genre, l'avait habituée au travail documentaire. Elle ordonna les notes qu'elle avait prises sur l'Eglise en lisant les Pères ; quand son manuscrit russe fut achevé, le délai lui parut aussi coupable que le doute : « elle passa à l'Eglise en novembre 1887 », note laconiquement le document inédit qui nous renseigne.

L'émotion fut rude pour Soloviev. Mais il ne se permit aucun reproche. Si sa conscience personnelle lui marquait, croyait-il, une autre voie, elle n'avait point à juger les autres.

En 1888, la princesse Volkonsky « imprima son premier travail théologique, le livre *Sur l'Eglise*. Soloviev l'avait beaucoup

encouragée à le faire publier. En septembre 1889, parut la réfutation de M. Biélaïev, professeur de l'Académie ecclésiastique de Kazan : les épreuves de ce livre étaient envoyées chez M. Pobedonostsev, où elles subissaient revision par des personnes expertes. Dès octobre, elle commence sa réponse à laquelle elle travaille des années et qui devient le livre *La Tradition ecclésiastique et la Littérature théologique de Russie*[1], publié après sa mort. Ses livres ne pouvant pas paraître en Russie, elle devait nécessairement travailler en cachette : elle écrivait la nuit, au retour d'un bal ou des nuits entières en wagon ; il se passait des semaines et des mois où le travail était suspendu. On comprendra la fatigue cérébrale causée par un travail entrecoupé et la souffrance morale — comme elle disait — de la vérité qu'elle était forcée de taire, tout en étant traitée par ses adversaires de menteuse et de faussaire... Elle mourut en février 1897[2] ».

Ce long extrait d'un document tout intime explique les émotions de Soloviev pendant son voyage de 1888 à Paris. Il y était venu pour

1. En russe, comme le précédent. Publié sans nom d'auteur, chez Herder, à Fribourg-en-Brisgau, 1898. In-8°, 580 pages.
2. *Document français inédit, Bibliothèque slave.*

imprimer son livre français *La Russie et l'Eglise universelle*. « Consultée par lui, la princesse le pria de supprimer tout ce qui était flagellation de son pays ; il le fit, mais publia (à Paris), malgré ses instances, une brochure, espèce de résumé du livre, avec intercalation des passages omis[1]. »

Ces derniers mots, d'ailleurs trop sévères, font allusion à la célèbre conférence sur l'*Idée russe* que Soloviev lut le 25 mai 1888 à Paris dans les salons de la princesse de Sayn-Wittgenstein, née princesse Bariatynski : « L'auditoire était nombreux; on y voyait l'élite du faubourg Saint-Germain, quelques membres de l'Académie, plusieurs prêtres et des journalistes[2] »; nous étions « soixante personnes environ, précise M. Eugène Tavernier, le plus grand nombre fourni par la société du faubourg Saint-Germain, un groupe de Russes à peu près naturalisés Parisiens, quelques religieux d'origine étrangère, trois ou quatre publicistes[3]. » Présenté par le P. Pierling, Soloviev s'exprima dans le français le plus pur « avec une élégance et une sûreté » que M. Tavernier juge stupéfiantes :

1. Même document.

2. Princesse DE SAYN-WITTGENSTEIN, *Souvenirs*. Lethielleux, 1907, p. 180.

3. TAVERNIER, article cité, p. 1.

« le discours, bien qu'il ne fût pas long, produisit une impression de puissance[1] ».

Mais les pensées de cet homme dépassaient tellement les préoccupations ordinaires et les horizons même des élites, que Soloviev eut le sentiment d'être mal compris ou compris à demi par plusieurs. L'alliance russe n'avait point encore familiarisé les esprits français avec les choses de la Russie.

Vladimir Guettée a faussé le jugement des Russes sur cette conférence, en publiant aussitôt une réponse tendancieuse à *L'Idée russe :* sa brochure, intitulée *La Russie et son Eglise*, se terminait sur ce mot qu'il voulait injurieux et qui caractérise sa manière : « M. V. Soloviev est plus papiste que Bellarmin et que le pape lui-même[2]. »

La conférence sur *L'Idée russe*[3] n'avait rien de si déconcertant. Sans doute, Soloviev entrevoyait pour sa chère Russie son incorporation à l'Eglise catholique; sans doute, il insistait avec amour sur ses obligations d'universalisme religieux. Mais ces déclarations n'étaient point nouvelles, il les avait répétées dans tous ses derniers ouvrages. Aussi notre lecteur, psychologue ou

1. *Ibid.*, p. 2 et 7.
2. Guettée, p. 33.
3. Publiée à Paris chez Perrin, 1888. In-4°, 46 pages.

soucieux des intérêts religieux, appréciera plutôt tout ce qui marque un progrès vers une solution personnelle et définitive du problème ecclésiastique. A ce point de vue même, cette conférence française n'exprimait rien qu'un fils très aimant de la Russie ne pût dire de sa mère, rien qui ne fût très ambitieux pour cette mère. Elle posait la « question sur la *raison d'être de la Russie* dans l'histoire universelle ».

« Quand on voit cet empire immense se produire avec plus ou moins d'éclat, depuis deux siècles, sur la scène du monde, quand on le voit accepter, sur beaucoup de points secondaires, la civilisation européenne, et la rejeter obstinément sur d'autres plus importants, en gardant ainsi une originalité qui, pour être purement négative, n'en paraît pas moins imposante, — quand on voit ce grand *fait* historique on se demande : Quelle est donc la *pensée* qu'il nous cache ou nous révèle ; quel est le principe *idéal* qui anime ce corps puissant ; quelle nouvelle *parole* ce peuple nouveau-venu dira-t-il à l'humanité ; que veut-il *faire* dans l'histoire du monde ? Pour résoudre cette question, nous ne nous adresserons pas à l'opinion publique d'aujourd'hui, ce qui nous exposerait à être désabusés demain. Nous chercherons la réponse dans les vérités éternelles de la religion. Car *l'idée d'une nation n'est pas ce qu'elle pense d'elle-même dans*

le temps, mais ce que Dieu pense sur elle dans l'éternité[1]. »

Nous citerons avec quelque ampleur les développements de ce thème, parce que leur texte est demeuré généralement inconnu du public russe.

« En acceptant l'unité essentielle et réelle du genre humain, — nous devons considérer l'humanité entière comme un grand être collectif ou un organisme social dont les différentes nations représentent les membres vivants. Il est évident, à ce point de vue, qu'aucun peuple ne saurait vivre en soi, par soi et pour soi, mais que la vie de chacun n'est qu'une participation déterminée à la vie générale de l'humanité.

« La fonction organique qu'une nation doit remplir dans cette vie universelle, — voilà sa vraie idée nationale, éternellement fixée dans le plan de Dieu.

« Mais, s'il est vrai que l'humanité est un grand organisme, il faut bien se rappeler que ce n'est pas là un organisme purement physique, mais que les membres et les éléments dont il se compose — les nations et les individus — sont des êtres moraux. Or, la condition essentielle d'un être moral, c'est que la fonction particulière qu'il est appelé à remplir dans la vie universelle, l'idée qui détermine son existence dans la pensée

1. *L'Idée russe*, p. 6.

de Dieu, ne s'impose jamais comme une nécessité matérielle, mais seulement comme une obligation morale.

« La vocation ou l'idée propre que la pensée de Dieu assigne à chaque être moral — individu ou nation — et qui se révèle à la conscience de cet être comme son devoir suprême, — cette idée agit, dans tous les cas, comme une puissance réelle, elle détermine, *dans tous les cas*, l'existence de l'être moral, — mais elle le fait de deux manières opposées : elle se manifeste comme loi de la vie, quand le devoir est rempli, et comme loi de la mort, quand il ne l'est pas. L'être moral ne peut jamais se soustraire à l'idée divine, qui est sa raison d'être, mais il dépend de lui-même de la porter dans son cœur et dans ses destinées comme une bénédiction ou comme une malédiction [1]. »

Soloviev apportait de cette affirmation sa preuve ordinaire : l'exemple du peuple d'Israël.

« Le peuple appelé à donner au monde le Christianisme n'a accompli cette mission que malgré lui-même, il persiste dans sa grande majorité et durant dix-huit siècles à rejeter l'idée divine qu'il a portée dans son sein et qui a été sa vraie raison d'être. Il n'est donc plus permis de dire que l'opinion publique d'une nation a toujours raison et qu'un peuple ne peut ja-

1. *Ibid.*, p. 7 et 8.

mais méconnaître ou repousser sa vraie vocation[1]. »

L'application à la Russie était saisissante. Elle était faite avec un enthousiasme lyrique d'abord, avec une douleur toute filiale ensuite.

« Vraiment je pense aux rayons prophétiques d'un grand avenir qui illuminèrent les débuts de notre histoire; je me rappelle..., après l'établissement si original de l'ordre matériel, l'introduction non moins remarquable du christianisme, et la figure splendide de saint Vladimir, serviteur fervent et fanatique des idoles, qui, après avoir senti l'insuffisance du paganisme et le besoin intérieur de la vraie religion, réfléchit et délibéra longtemps avant de l'accepter, mais une fois devenu chrétien voulut l'être pour tout de bon. Puis, quand, à ce « beau soleil », — c'est ainsi que la poésie populaire surnomma notre premier prince chrétien, — quand, à ce beau soleil qui illumina les débuts de notre histoire succédèrent des siècles de ténèbres et de troubles; quand, après une longue suite de calamités, refoulé dans les froides forêts du nord-est, abruti par l'esclavage et la nécessité d'un rude travail sur un sol ingrat, séparé du monde civilisé, à peine accessible même aux ambassadeurs du chef de la chrétienté, le peuple russe tomba dans un état de barbarie grossière relevée par un orgueil national stupide et ignorant; quand,

1. *Ibid.*, p. 11.

oubliant le vrai christianisme de saint Vladimir, la piété moscovite s'acharna à des disputes absurdes sur des détails rituels, soudainement de ce chaos de barbarie et de misère surgit la figure colossale et unique de Pierre le Grand. Rejetant le nationalisme aveugle de la Moscovie, pénétré d'un patriotisme éclairé qui voit les vrais besoins de son pays, il ne s'arrête devant rien pour imposer à la Russie la civilisation qu'elle méprisait mais qui lui était nécessaire ; il n'appelle pas seulement cette civilisation étrangère comme un protecteur puissant, mais il va lui-même la trouver chez elle en humble serviteur et en apprenti diligent ; et malgré les grands défauts de son caractère privé il offre jusqu'à la fin un admirable exemple de dévouement au devoir et de vertu civique. Eh bien ! en se rappelant tout cela on se dit : elle doit donc être bien grande et bien belle l'œuvre nationale définitive qui a eu de tels précurseurs, il doit viser bien haut, s'il ne veut pas descendre, le pays qui dans son état barbare a été représenté par saint Vladimir et par Pierre le Grand. Mais les vraies grandeurs de la Russie sont une lettre morte pour nos prétendus patriotes qui veulent imposer au peuple russe une mission historique à leur façon et à leur portée... Cela valait bien la peine pour la Russie de souffrir et de lutter pendant mille ans, de devenir chrétienne avec saint Vladimir et européenne avec Pierre le Grand en se maintenant toujours une place à part entre l'Orient et l'Occi-

dent, tout cela pour devenir définitivement un instrument de la « grande idée » serbe et de la « grande idée » bulgare [1] ! »

Ces protestations étaient-elles d'un désespéré? Désespéré, Soloviev ne le fut jamais. Il condamnait les étroitesses d'idées au nom d'ambitions plus larges et plus nobles.

« Il ne faut pas du reste exagérer ces appréhensions pessimistes. La Russie n'a pas encore abdiqué sa raison d'être, elle n'a pas renié la foi et l'amour de sa première jeunesse. Elle est encore libre de renoncer à cette politique d'égoïsme et d'abrutissement national qui ferait nécessairement avorter notre mission historique. Le produit falsifié qu'on appelle opinion publique, fabriqué et vendu à bon marché par une presse opportuniste, n'a pas encore étouffé chez nous la conscience nationale qui saura trouver une expression plus authentique de la véritable idée russe. Il ne faut pas aller loin pour cela ; elle est là, tout près, la vraie idée russe, attestée par le caractère religieux du peuple, préfigurée et indiquée par les événements les plus importants et par les plus grands personnages de notre histoire. Et si cela ne suffit pas, il y a un témoignage encore plus grand et plus sûr — la parole révélée de Dieu [2]. »

Cette parole révélée, muette sur la Russie

1. *Ibid.*, p. 14-16.
2. *Ibid.*, p. 18.

comme sur toutes les nationalités postérieures au Christ, est très éloquente sur les obligations universalistes des sociétés comme des individus.

« Participer à la vie de l'Eglise universelle, au développement de la grande civilisation chrétienne, y participer selon ses forces et ses capacités particulières, voilà donc le seul but véritable, la seule vraie mission de chaque peuple. C'est une vérité évidente et élémentaire que l'idée d'un organe particulier ne peut pas l'isoler et le mettre en antagonisme avec les autres organes, mais qu'elle est la raison de son unité et de sa solidarité avec toutes les parties du corps vivant. Et, du point de vue chrétien, on ne saurait contester l'application de cette vérité tout à fait élémentaire à l'humanité entière qui est le corps vivant du Christ. C'est pour cela que le Christ lui-même, tout en reconnaissant dans sa première parole aux Apôtres l'existence et la vocation de *toutes les nations* (Ev. Matth., XXVIII, 19), ne s'est adressé et n'a adressé ses disciples à aucune nation en particulier : c'est que, pour Lui, elles n'existaient que dans leur union organique et morale comme membres vivants d'un seul corps spirituel et réel. Ainsi la vérité chrétienne affirme l'existence permanente des *nations* et les droits de la *nationalité*, tout en condamnant le *nationalisme*, qui est pour un peuple ce que l'égoïsme est pour l'individu[1]. »

1. *Ibid.*, p. 20.

Cette vérité générale s'applique à la Russie comme aux autres nations.

« Le peuple russe est un peuple chrétien, et, par conséquent, pour connaître la vraie idée russe, il ne faut pas se demander ce que la Russie fera par soi et pour soi, mais ce qu'elle *doit faire* au nom du principe chrétien qu'elle reconnaît et pour le bien de la chrétienté universelle à laquelle elle est censée appartenir. Elle doit, pour remplir vraiment sa mission, entrer de cœur et d'âme dans la vie commune du monde chrétien et employer toutes ses forces nationales à réaliser, d'accord avec les autres peuples, cette unité parfaite et universelle du genre humain, dont la base immuable nous est donnée dans l'Eglise du Christ[1]. »

Soloviev arrivait au cœur de son sujet : sa pensée profonde sur l'organisation ecclésiastique de la Russie.

« L'esprit de l'égoïsme national ne se laisse pas sacrifier aussi facilement. Il a trouvé chez nous un moyen de s'affirmer sans renier ouvertement le caractère religieux inhérent à la nationalité russe. Non seulement on admet que le peuple russe est un peuple chrétien, mais on proclame avec emphase qu'il est le peuple chrétien par excellence et que l'Eglise est la vraie base de notre vie nationale ; mais ce n'est que pour prétendre que

1. *Ibid.*, p. 21.

l'Eglise est seulement chez nous, que nous avons le monopole de la foi et de la vie chrétienne. De cette manière, l'Eglise qui est, en vérité, la roche inébranlable de l'unité et de la solidarité universelles, devient pour la Russie le palladium d'un particularisme national étroit, et souvent même l'instrument passif d'une politique égoïste et haineuse.

« Notre religion, en tant qu'elle se manifeste dans la foi du peuple et dans le culte divin, est parfaitement orthodoxe. L'Eglise russe, en tant qu'elle conserve la vérité de la foi, la perpétuité de la succession apostolique et la validité des sacrements, participe, quant à l'essence, à l'unité de l'Eglise universelle, fondée par le Christ. Et si malheureusement cette unité n'existe chez nous que dans un état latent et ne parvient pas à une actualité vivante, c'est que des chaînes séculaires tiennent le corps de notre Eglise attaché à un cadavre immonde, qui l'étouffe en se décomposant.

« L'institution officielle qui est représentée par notre gouvernement ecclésiastique et par notre école théologique et qui maintient à tout prix son caractère particulariste et exclusif, n'est pas certes une partie vivante de la vraie Eglise universelle fondée par le Christ [1]. »

Jamais Soloviev n'avait si nettement distingué la foi populaire de ses frères russes

1. *Ibid.*, p. 22.

et l'organisation contemporaine, qui prétend l'encadrer. Cette dernière, il la livrait, lui, si doux, au jugement d'Ivan Aksakov, un antipapiste résolu.

« S'il faut en croire ses défenseurs, notre Eglise est un troupeau grand mais infidèle, dont le pasteur est la police qui, par force, à coup de fouet, fait entrer dans le bercail les brebis égarées. Une image semblable répond-elle à la vraie idée de l'Eglise du Christ? Et si non, notre Eglise n'est plus l'Eglise du Christ, et alors qu'est-elle donc? Une institution d'Etat qui peut être utile aux intérêts de l'Etat, à la discipline des mœurs. Mais l'Eglise, il ne faut pas l'oublier, est un domaine où aucune altération de la base morale ne peut être admise, où aucune infidélité au principe vivifiant ne peut rester impunie, où, si l'on ment, on ne ment pas aux hommes mais à Dieu. Une Eglise infidèle au testament du Christ est du monde entier le phénomène le plus stérile et le plus anormal, condamné d'avance par la parole de Dieu. Une Eglise qui fait partie d'un Etat [1], d'un « royaume de ce monde », a abdiqué sa mission et devra partager la destinée de tous les royaumes de ce monde. Elle n'a plus en elle-même aucune raison d'être, elle se condamne à la débilité et à la mort.

« La conscience russe n'est pas libre en Russie

1. Soloviev aimait à redire que toute Eglise, restreinte à un Etat, devient vite « une partie » de cet Etat, un rouage, un service... pour des intérêts tout humains.

et la pensée religieuse reste inerte, l'abomination de la désolation s'établit au lieu saint ; le glaive spirituel — la parole — se couvre de rouille supplanté par le glaive matériel de l'Etat ; et, près de l'enceinte de l'Eglise, au lieu des anges de Dieu, gardant ses entrées et ses issues, on voit des gendarmes et des inspecteurs de police, ces gardiens des dogmes orthodoxes, ces directeurs de notre conscience[1]. »

Et voici enfin la dernière conclusion de cet examen rigoureux, empruntée par Soloviev au même Aksakov :

« L'esprit de vérité, l'esprit de charité, l'esprit de vie, l'esprit de liberté, c'est son souffle salutaire qui fait défaut à l'Eglise russe[2]. »

Soloviev reprenait alors, sur-le-champ, sa distinction entre la foi populaire et le cadre bureaucratique de l'Eglise officielle.

« Une institution que l'Esprit de la vérité a abandonnée ne peut pas être l'Eglise véritable de Dieu. Pour le reconnaître, il ne faut pas abdiquer la religion de nos pères, il ne faut pas renoncer à la piété du peuple orthodoxe, à ses traditions sacrées, à toutes les choses saintes qu'il vénère.

1. *Ibid.*, p. 27. — Citations empruntées aux *Œuvres complètes* (T. IV, pp. 84, 91-93, 111, 127) d'Ivan Serguiévitch Aksakov (1823-1886), directeur du groupe slavophile de Moscou depuis la mort (1860) de son frère Constantin.
2. *Ibid.*, p. 28.

Il est évident, au contraire, que la seule chose que nous devons sacrifier à la vérité, c'est l'établissement pseudo-ecclésiastique si bien caractérisé par l'écrivain orthodoxe, cet établissement qui a pour base la servilité et l'intérêt matériel et pour moyens d'action la fraude et la violence [1]. »

L'esprit chrétien des masses populaires et l'orthodoxie réelle de leur foi positive avaient le droit et le besoin d'échapper à la tutelle oppressive d'une administration, prétendue ecclésiastique, mais contraire en fait à la vraie Eglise du Christ.

« Quelles que soient les qualités intrinsèques du peuple russe, elles ne peuvent pas agir d'une manière normale tant que sa conscience et sa pensée restent paralysées par un régime de violence et d'obscurantisme. Il s'agit avant tout de donner libre accès à l'air pur et à la lumière, d'enlever les barrières artificielles qui retiennent l'esprit religieux de notre nation dans l'isolement et l'inertie, il s'agit de lui ouvrir le chemin droit vers la vérité complète et vivante. Mais on a peur de la vérité parce que la vérité est catholique, c'est-à-dire universelle. On veut à tout prix avoir une religion à part, une foi russe, une Eglise impériale. On n'y tient pas pour elle-même, mais on veut la garder comme attribut et comme sanction du nationalisme exclusif [2]. »

1. *Ibid.*, p. 28.
2. *Ibid.*, p. 30.

Mais ceux qui ne veulent pas sacrifier leur égoïsme national à la vérité universelle ne peuvent pas être et ne doivent pas s'appeler chrétiens.

« On se prépare chez nous à fêter solennellement le neuvième centenaire du Christianisme en Russie. Mais il paraît que ce sera là une fête prématurée. A entendre certains patriotes, le baptême de saint Vladimir, si efficace pour le prince lui-même, n'a été pour sa nation qu'un baptême d'eau, et il nous faudrait être baptisés une seconde fois par l'esprit de la vérité et le feu de la charité. Et vraiment ce second baptême est absolument nécessaire, sinon pour la Russie entière, du moins pour la partie de notre société qui agit et qui parle aujourd'hui. Pour devenir chrétienne, elle doit renoncer à une nouvelle idolâtrie moins grossière mais non moins absurde et beaucoup plus pernicieuse que l'idolâtrie de nos ancêtres païens rejetée par saint Vladimir. J'entends cette nouvelle idolâtrie, cette folie épidémique du nationalisme qui pousse les peuples à adorer leur propre image au lieu de la Divinité suprême et universelle[1]. »

Cette majesté de Dieu qui règne sur l'univers a voulu constituer par son Fils Jésus-Christ une Eglise supérieure à l'espace et au temps, une Eglise universelle dans laquelle

1. *Ibid.*, p. 31.

« le passé et l'avenir, la tradition et l'idéal, loin de s'exclure mutuellement, sont également essentiels et indispensables[1] ».

« Le principe du passé ou de la paternité est réalisé dans l'Eglise par le sacerdoce. Pour l'Eglise générale ou catholique, il doit exister un sacerdoce général ou international, centralisé et unifié dans la personne d'un Père commun de tous les peuples, le Pontife universel. Il est évident, en effet, qu'un sacerdoce national ne peut pas représenter, comme tel, la paternité générale qui doit embrasser également toutes les nations. Quant à la réunion de différents clergés nationaux en un seul corps œcuménique, elle ne peut être effectuée qu'au moyen d'un centre international, réel et permanent, pouvant de droit et de fait résister à toutes les tendances particularistes.

« L'unité réelle d'une famille ne peut subsister d'une manière régulière et durable sans un père commun ou quelqu'un qui le remplace. Pour faire des individus et des peuples une famille, une fraternité réelle, le principe paternel de la religion doit être réalisé ici-bas dans une monarchie ecclésiastique qui puisse effectivement réunir autour d'elle tous les éléments nationaux et individuels, et leur servir toujours d'image vivante et d'instrument libre de la paternité céleste[2]. »

1. *Ibid.*, p. 36.
2. *Ibid.*, p. 37.

Le patriotisme sincère autant que le véritable esprit chrétien devraient donc pousser tous les Russes à promouvoir une transformation religieuse de leur patrie :

« Grâce à ses conditions historiques, la Russie nous présente le développement le plus complet, l'expression la plus pure et la plus puissante de l'Etat national absolu, rejetant l'unité de l'Eglise et supprimant la liberté religieuse. Si nous étions un peuple païen, il nous serait bien possible de nous cristalliser définitivement dans un tel état. Mais le peuple russe est chrétien au fond de son âme, et le développement excessif qu'a pris chez lui le principe anti-chrétien de l'Etat absolu, n'est que le revers d'un principe vrai, celui de l'Etat chrétien, de la royauté du Christ[1]. »

Or un changement de front est possible encore : et, comme il est obligatoire, il réserve à la Russie, si elle y consent, les plus grandes gloires.

« L'Empire russe, isolé dans son absolutisme, n'est qu'une menace pour la chrétienté, une menace de luttes et de guerres sans fin. L'Empire russe, voulant servir et protéger l'Eglise universelle et l'organisation sociale, apportera dans la famille des peuples la paix et la bénédiction[2]. »

Cette étude sur l'Idée russe aboutissait

1. *Ibid.*, p. 44-45.
2. *Ibid.*, p. 45.

enfin à une formule décisive, conclusion non seulement de la brochure de Soloviev, mais de toute son activité intellectuelle et de toute sa vie :

« L'idée russe, le devoir historique de la Russie nous demande de nous reconnaître solidaires de la famille universelle du Christ... Si cette idée n'a rien d'exclusif et de particulariste, si elle n'est qu'un nouvel aspect de l'idée chrétienne elle-même, si, pour accomplir cette mission nationale, il ne nous faut pas agir *contre* les autres nations, mais *avec* elles et *pour* elles, — c'est là la grande preuve que cette idée est vraie. Car la Vérité n'est que la forme du Bien, et le Bien ne connaît pas d'envie[1]. »

II

Ces déclarations en préparaient une autre plus décisive : la conférence de 1888 sur *L'Idée russe* annonçait le livre de 1889 sur *La Russie et l'Eglise universelle*[2]. Dans cet

1. *Ibid.*, p. 46, fin. — La brochure sur *L'Idée russe* fut envoyée à Rome par Mgr Strossmayer. Le cardinal Rampolla écrivait, le 23 juillet 1888 : J'ai remis la brochure au Saint-Père « ea addens quae de auctore opusculi et de conversione in praefatis litteris patefaciebas. Sensa haec Sanctitas sua, quae omnes populos ad Christi ovile reducere intense cupit, et probavit et laudibus prosecuta est, ac Deum ferventer exorat, qui id munus omnipotenti sua gratia hoc miraculum patrare potest, ut communia desideria exaudiat ». (Cité par *Dr Svetozar Ritig*, d'après les Archives diocésaines d'Agram, dans *Acta II conventus Velehradensis*, 1910, Prague.)

2. Edité à Paris chez Savine ; 1889, in-12, LXXVII-336 p.

ouvrage extraordinaire, le mysticisme social du livre troisième surprend un peu le théologien d'Occident : la hardiesse des paraboles et la trame continue du symbolisme sont familières aux Orientaux, elles étonnent parfois notre goût plus sévère. Certaines comparaisons et analogies pouvaient ne point heurter dans le vocabulaire slave, elles se transposent difficilement en français.

Malgré les déficits de cette dernière partie, l'ensemble de l'œuvre est remarquable, « admirable de savoir, de logique et d'éloquence », dit M. Tavernier[1].

Elle débute par une longue *Introduction*. L'auteur y traçait, à grands traits, l'histoire des déformations principales qui avaient menacé la pensée et la pratique chrétiennes depuis le premier établissement de l'Eglise. Il constatait « les contradictions intérieures de cet individualisme révolutionnaire[2] » où se débat le monde moderne ; il les considérait comme logiquement provoquées par les habitudes des prétendus chrétiens qui refusaient de conformer à leur foi spéculative la pratique de leur vie publique.

« L'humanité a cru qu'en professant la divinité du Christ, elle était dispensée de prendre au

1. Article cité, p. 9.
2. *La Russie et l'Eglise universelle*, p. XI.

sérieux ses paroles. On a arrangé certains textes évangéliques de manière à en tirer tout ce qu'on voulait, et on a fait la conspiration du silence contre d'autres textes qui ne se prêtaient pas aux arrangements. On répétait sans cesse le commandement : « Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu » — pour sanctionner un ordre de choses qui donnait à César tout, et à Dieu — rien... Quant aux paroles : « *Tout* pouvoir m'est donné dans les cieux et *sur la terre* » — on ne les citait pas. On acceptait le Christ comme sacrificateur et comme victime expiatoire, mais on ne voulait pas de Christ-Roi... Ainsi l'histoire a vu et nous voyons encore le phénomène étrange d'une société qui professe le christianisme comme sa religion et qui reste païenne — non pas dans sa vie seulement, mais quant à la *loi* de sa vie[1]. »

Selon la loi de charité que le Christ a enseignée aux hommes pour les diviniser, le Royaume de Dieu devrait se constituer sur terre par l'Eglise universelle ; en elle se réaliserait la triple union, si souvent louée par Soloviev dans ses ouvrages russes : l'*union sacerdotale* ou organisation hiérarchique de l'Eglise proprement dite, l'*union royale* ou entente des gouvernants pour former l'Etat vraiment chrétien, l'*union prophétique* ou

1. *Ibid.*, p. XII.

action des saints pour inculquer à la société chrétienne le véritable Esprit de Dieu [1].

Notre-Seigneur priait pour que tous ses fidèles fussent un, *ut omnes unum sint*. Or, « tous sont un dans l'Eglise par l'unité de la hiérarchie, de la foi et des sacrements[2] ».

« L'Institution sacerdotale est un fait accompli[3]. » Mais l'Etat, où tous devraient être « unifiés par la justice et par la loi », comment accomplira-t-il sa mission, sinon « en se soumettant à l'Eglise qui lui fournit la sanction morale et religieuse et la base réelle de son œuvre » ? Ce que sera « l'Etat dans son rapport avec le christianisme », voilà pratiquement un problème capital « pour les destinées historiques de l'humanité ».

A coup sûr, une société intégralement chrétienne, c'est-à-dire librement charitable dans sa totalité, demeurera toujours un idéal irréalisé sur la terre ; mais les attitudes des Etats et des gouvernants devant l'Eglise universelle et les doctrines qui les inspirent, selon qu'elles entraveront ou aideront l'action sacerdotale et l'action des saints, contribueront puissamment à promouvoir ou à retarder la fraternité surnaturelle de tous en Jésus-

1. *Ibid.*, p. XVI.
2. *Ibid.*, p. XVIII.
3. *Ibid.*, p. XIX.

Christ, « la communion spirituelle de tous les hommes régénérés et devenus fils du second Adam[1] », seul lien de véritable et efficace solidarité entre les nations comme entre les individus.

Les pages suivantes analysent par grandes esquisses, mais avec des perspectives profondes, les luttes livrées depuis Constantin autour de cette conception de l'Etat chrétien : alternatives de succès et de revers où le paganisme pratique ne cessait de réagir contre l'enseignement de Jésus-Christ, contre son esprit, contre son Eglise.

« Au lieu de sacrifier sa réalité païenne, l'Empire byzantin essaya, pour se justifier, d'altérer la pureté de l'idée chrétienne. » De là résulte la faveur presque continue du pouvoir impérial pour « toutes les hérésies — compromis entre la vérité et l'erreur, qui affligèrent la chrétienté depuis le IVe jusqu'au IXe siècle ».

« Le rapport intime de l'Etat avec l'Eglise suppose la primauté de celle-ci, puisque le divin est antérieur et supérieur à l'humain. L'hérésie attaquait précisément l'unité parfaite du divin et de l'humain dans Jésus-Christ pour saper par la base le lien organi-

1. *Ibid.*, p. XX.

que de l'Eglise avec l'Etat et pour attribuer à ce dernier une indépendance absolue[1]. » Cette tendance impérialiste et païenne vers la *séparation*, par opposition à la tendance unifiante et catholique du vrai christianisme, Soloviev la signalait en un paragraphe énergique dans chacune des hérésies arienne, nestorienne, monophysite, iconoclaste[2].

Vaincu par la résistance pontificale pour chacun de ces efforts partiels, le despotisme antichrétien des empereurs de Byzance attaqua enfin directement ce qui est, dans l'Eglise chrétienne, comme « la *réalisation matérielle* du divin, point matériellement fixé, centre d'action extérieur et visible, image et instrument du pouvoir divin : le siège apostolique de Rome — cette icône miraculeuse du christianisme universel[3] ».

« Un combat décisif devait être livré par l'empire pseudo-chrétien de Byzance à la papauté orthodoxe, qui était non seulement la gardienne infaillible de la vérité chrétienne, mais encore la première réalisation de cette vérité dans la vie collective du genre humain[4]. »

Ainsi, après « l'ère des hérésies impéria-

1. *Ibid.*, p. XXV.
2. *Ibid.*, p. XXVI-XXIX.
3. *Ibid.*, p. XXIX.
4. *Ibid.*, p. XXX.

les », commençait « l'évolution du byzantinisme « orthodoxe », nouvelle phase de l'esprit antichrétien[1] ».

« Le rôle décisif dans cette partie de l'histoire fut joué par un troisième parti » qui n'avait ni le courage des grands Confesseurs orientaux de l'Eglise (Athanase, Chrysostome...), ni la perversité des hérésiarques. « La grande majorité du haut clergé grec appartenait à ce parti que nous pouvons appeler semi-orthodoxe ou plutôt *orthodoxe-anticatholique.* » Attachés au dogme par conviction, routine ou tradition, « ils n'avaient rien en principe contre l'unité de l'Eglise universelle, mais seulement à la condition que le centre de cette unité se trouvât chez eux; et, puisque de fait ce centre se trouvait ailleurs, ils aimaient mieux être grecs que chrétiens... Comme chrétiens, ils ne pouvaient pas être césaropapistes en principe; mais, comme patriotes grecs avant tout, ils préféraient le césaropapisme byzantin à la papauté romaine[2] ».

Ces réactions anticatholiques, antipapistes, se manifestèrent d'abord après chaque hérésie : aussitôt que tombait le premier enthousiasme des victoires de l'Orthodoxie catho-

1. *Ibid.*
2. *Ibid.*, p. XXXIII.

lique, une partie considérable de la hiérarchie orientale regrettait qu'elles fussent dues aux pontifes romains[1]. Il fallait aviser.

La solution du problème fut enfin trouvée par Photius : on enlèverait aux Papes tout prétexte à intervenir en Orient si les empereurs voulaient bien s'abstenir de légiférer en matière dogmatique ; rassuré de ce côté, le parti des orthodoxes anticatholiques tolérerait volontiers « un état politique et social purement païen[2] ». Le pacte fut conclu sur cette base. « Les empereurs embrassèrent à tout jamais l'*orthodoxie* comme dogme abstrait, et les hiérarques orthodoxes bénirent *in secula seculorum* le paganisme de la vie publique..... Fait significatif et pas assez remarqué : depuis 842, il n'y eut plus un seul empereur *hérétique* ou *hérésiarque* à Constantinople[3]. » Le but de ce pacte, c'était de proclamer ensemble le particularisme de l'Orient, son indépendance vis-à-vis du pape, son insouciance à l'égard de l'Eglise universelle.

Aussi « cette soi-disant orthodoxie byzantine n'était en vérité que l'*hérésie rentrée*... Cette contradiction profonde entre l'ortho-

1. *Ibid.*, p. XXXIV-XLIII.
2. *Ibid.*, p. XLV.
3. *Ibid.*, p. XLVI.

doxie professée et l'hérésie pratiquée était un principe de mort pour l'empire byzantin. C'est là la vraie cause de sa ruine[1] ». L'Islam avait été préparé par le Bas-Empire. « Si l'on ne tenait pas compte du long travail anti-chrétien du Bas-Empire, il n'y aurait rien de plus surprenant que la facilité et la rapidité de la conquête musulmane. Cinq années suffirent pour réduire à une existence archéologique trois grands patriarcats de l'Eglise orientale. Il n'y avait pas là de conversions à faire, il n'y avait qu'un vieux voile à déchirer[2]. »

La Providence transfère aux Francs et aux Allemands la mission de fonder l'Etat chrétien. « Cette transmission fut accomplie par le seul pouvoir chrétien qui avait le droit et l'obligation de le faire — par le pouvoir de saint Pierre, possesseur des clefs du royaume[3]. »

Efforts sincères pour accomplir cette mission, grandeur chrétienne et royale de Charlemagne et d'Othon, de saint Henri et de saint Louis, mais jalousie de leurs successeurs, l'empereur Henri IV ou le roi Philippe le Bel, contre la papauté. Bienfaits politiques de cette papauté dans l'ordre même temporel

1. *Ibid.*, p. XLVI-XLVIII.
2. *Ibid.*, p. L.
3. *Ibid.*, p. LI.

avec Grégoire VII, Innocent III, Innocent IV, « hommes tout à fait exceptionnels », capables de « s'appliquer aux particularités d'une politique mondaine vaste et compliquée, en les subordonnant toujours au but spirituel et universel » ; puis fautes personnelles des hommes « plus nombreux qui ont abaissé la religion jusqu'au niveau des choses matérielles[1] ». Voilà les succès et les revers du Bien au Moyen Age.

Même alors, la papauté, ne rencontrant autour d'elle aucun Etat vraiment dévoué, n'arrive pas à constituer profondément en organisation chrétienne et catholique la société occidentale. « La paix chrétienne n'existait pas... et une intervention surnaturelle[2] a pu seule sauver l'existence nationale de la France[3]. »

Les nations et les Etats modernes ont essayé de faire mieux que l'Eglise — sans l'Eglise. Malgré les progrès matériels, quels résultats ont été obtenus ? — Le militarisme universel, les haines nationales, l'antagonisme social, la lutte des classes, et, dans les individus, un abaissement progressif de la

1. *Ibid.*, p. LII-LVI.

2. Cette réflexion d'un écrivain russe, plusieurs années avant que la B. Jeanne d'Arc fût déclarée vénérable, n'est-elle pas digne d'attention ?

3. *Ibid.*, p. LVII.

force morale, — voilà le bilan de l'Europe *sécularisée*, à la fin du XIXe siècle[1].

Devant ces impuissances du passé, le patriotisme ardent de Soloviev s'enflammait. « Le caractère profondément religieux et monarchique du peuple russe, quelques faits prophétiques dans son passé, la masse énorme et compacte de son Empire, la grande force latente de l'esprit national en contraste avec la pauvreté et le vide de son existence actuelle — tout cela paraît indiquer que la destinée de la Russie est de fournir à l'Eglise universelle le pouvoir politique qui lui est nécessaire pour sauver et régénérer l'Europe et le monde[2]. »

Comment put-on jamais suspecter le patriotisme d'un chrétien qui ambitionnait pour son pays une telle mission? Le moyen immédiat de la préparer et le premier devoir, à ses yeux, c'était « d'établir un lien moral et intellectuel entre la conscience religieuse de la Russie et la vérité de l'Eglise universelle[3] ».

Cette dernière formule définissait le but du livre. Il est essentiel de la retenir pour comprendre la marche de l'auteur, et pour

1. *Ibid.*, p. LVIII.
2. *Ibid.*, p. LIX.
3. *Ibid.*

ne point s'étonner des conceptions symboliques du troisième livre : l'auteur écrit en français mais pour des Russes ; il connaît les cadres habituels de leur pensée, et ses lecteurs ont été entraînés à discerner la lumière sous le voile de ses paraboles.

Une de ces paraboles, modeste et touchante, terminait la longue Introduction.

Un sanctuaire doit être construit, dont l'architecte, avant de s'éloigner, a tracé le plan général et posé les fondements. « Je vous laisse, dit-il à ses disciples, les fondements inébranlables du Temple, posés par moi, et le plan général que j'ai tracé : cela vous suffira si vous êtes fidèles à votre devoir. Et moi-même je ne vous abandonne pas : en esprit et en pensée je serai toujours avec vous. »

Bientôt après, les groupes d'ouvriers se querellèrent. Certains prétendirent « que rien n'empêchait d'abandonner les fondements posés et de bâtir sur un autre emplacement » pourvu que le plan fût respecté ; « ces gens allèrent, dans la chaleur de la querelle, jusqu'à affirmer (contrairement à leur propre sentiment maintes fois manifesté), que le maître n'a jamais ni posé ni indiqué les fondements du Temple ». D'autres réservaient au maître lui-même pour l'époque de son retour l'accomplissement de

l'œuvre. Beaucoup de ces ouvriers, « après de vains efforts pour bâtir sur un autre emplacement, cessèrent le travail... ; les plus zélés d'entre eux consacrèrent leur vie à méditer sur le projet du Temple idéal..., mais la majorité se contentait de penser au Temple un jour par semaine...

« Il se trouva cependant parmi ces ouvriers séparatistes quelques-uns qui tombèrent entre autres sur cette parole du grand architecte : *voici les fondements inébranlables que j'ai posés ; c'est sur eux que mon Temple doit être construit ;* et il se trouva un ouvrier qui dit : Reconnaissons nos torts, rendons toute la justice et tous les honneurs à nos anciens compagnons, réunissons-nous avec eux auprès du grand édifice commencé... ; il nous faut nous réunir tous pour élever sur les fondements donnés l'édifice tout entier.

« L'exhortation de cet ouvrier parut étrange à la plupart de ses compagnons. Les uns l'appelèrent utopiste, d'autres l'accusèrent d'orgueil et de présomption. Mais la voix de la conscience lui disait clairement que le maître absent était avec lui en esprit et en vérité[1]. »

***

Entre cette longue préface et le livre,

1. *Ibid.*, p. LXI-LXVI.

Soloviev avait inséré une solennelle déclaration, profession explicite de sa foi, suivie d'une prière ardente de patriote et de chrétien.

Voici d'abord la profession de foi :

« Comme membre de la vraie et vénérable Eglise orthodoxe orientale ou gréco-russe qui ne parle pas par un synode anticanonique ni par des employés du pouvoir séculier, mais par la voix de ses grands Pères et docteurs, je reconnais pour juge suprême en matière de religion celui qui a été reconnu comme tel par saint Irénée, saint Denis le Grand, saint Athanase le Grand, saint Jean Chrysostome, saint Cyrille, saint Flavien, le bienheureux Téodoret (*sic*), saint Maxime le Confesseur, saint Téodore le Studite, saint Ignace, etc. — à savoir l'apôtre Pierre, qui vit dans ses successeurs et qui n'a pas entendu en vain les paroles du Seigneur : « Tu es Pierre et sur cette pierre j'édifierai mon Eglise. — Confirme tes frères. — Pais mes brebis, pais mes agneaux[1]. »

Remarquable déjà, le souci très légitime de se réclamer de la grande tradition orientale pour se proclamer docile aux successeurs

1. *Ibid.*, p. LXVI.

de Pierre. Plus remarquable encore, à ce point de vue, la prière à saint Pierre pour les « cent millions de chrétiens russes....., monde plein de force et de désirs, mais sans conscience claire de sa destinée ». Leur heure est venue de s'universaliser enfin pour promouvoir, dans l'histoire du monde à venir, le Royaume de Dieu, « la théocratie, le christianisme pratiqué dans la vie publique, la politique christianisée ». Ce programme comprend « la liberté pour les opprimés, la protection pour tous les faibles, la justice sociale et la bonne paix chrétienne ». — « Ouvre-leur donc, porte-clef du Christ, et que la porte de l'histoire soit pour eux et pour le monde entier la porte du Royaume de Dieu[1]. »

Après cette Introduction, le livre premier précisait *L'Etat religieux de la Russie et de l'Orient chrétien ;* le livre deuxième démontrait l'autorité de la *Monarchie ecclésiastique fondée par Jésus-Christ ;* le dernier livre cherchait à formuler une *Application sociale du principe trinitaire.*

Nous n'analyserons pas en détail ces trois livres, dont nous espérions donner prochainement une nouvelle édition annotée. Il nous

1. *Ibid.*, p. LXVII.

suffira de relever, comme pour l'Introduction, les réflexions essentielles qui manifestent les conclusions personnelles de Soloviev : c'est sa pensée profonde que nous essayons de dégager dans tout notre volume.

Le premier livre, tout émaillé de remarques piquantes, évite l'austérité d'une démonstration régulière contre le séparatisme ecclésiastique. Cependant les arguments gardent toute leur force ; présentés de façon toujours concrète et très actuelle, ils acquièrent même un singulier relief. Soloviev insiste spécialement sur la distinction que nous avons déjà signalée : l'« orthodoxie » du peuple russe mérite son nom, car le peuple est catholique dans sa foi et dans sa piété ; seule « la pseudo-orthodoxie des théologiens » officiels est anticatholique. « Cette pseudo-orthodoxie de notre école théologique qui n'a rien de commun avec la foi de l'Eglise universelle ni avec la piété du peuple russe, ne contient aucun élément positif [1]. » Réduite à en appeler, depuis mille ans, à un concle œcuménique qu'elle doit en même temps déclarer impossible, elle ne peut exister que par le bon plaisir et sous la dépendance du

1. Livre I, chap. III, p.18.

pouvoir temporel [1]. Aucune définition positive de l'Eglise n'existe en Russie, aucune n'y est possible : ni la hiérarchie officielle, ni les dissidents du raskol, ni les slavophiles de bonne volonté ne seraient capables de justifier leur notion d'Eglise [2].

Les non-catholiques sacrifient toujours l'un des deux éléments—divin et humain—qui doivent constituer l'Eglise militante du Verbe Incarné ; ils ont peur des contrastes nécessaires, qui s'harmonisent grâce à cette première union : contraste de l'unité et de la diversité, contraste de l'autorité hiérarchique et de l'adhésion libre des consciences, contraste de l'infaillibilité doctrinale et des impuissances devant le mystère, contraste de la sainteté foncière et des souillures individuelles, contraste de la vitalité toute spirituelle et des indigences matérielles, contraste de la diffusion universelle et de l'inimitié universelle contre son centre international [3]. Pour éviter ces contrastes, on abandonne, sur chaque point, un des deux éléments voulus par Jésus-Christ ; l'autre qu'on croyait sauver s'écroule à l'instant. Par exemple, « les partisans de l'Eglise orientale *séparée*

1. *Ibid.*, chap. IV, p. 24-33.
2. *Ibid.*, chap. V, p. 33-37.
3. *Ibid.*, chap. V-VII, p. 36-57.

ne demandent pas mieux que de lui attribuer une *unité* réelle et positive[1] »; et le nom même qu'ils lui donnent exprime un dualisme national : ils l'appellent officiellement Eglise *gréco-russe*[2].

Ni la foi ni la pratique ne manifestent plus d'unité : sur la première incorporation à l'Eglise, sur le baptême, le dogme de Constantinople contredit celui de Pétersbourg; il en résulte que pratiquement le même chrétien passe en Russie pour un orthodoxe, et pour un païen devant le patriarche orthodoxe de Turquie. D'une fraction à l'autre de cette Eglise orientale, les divergences les plus graves, portées jusqu'à menace ou effet d'excommunication mutuelle, sont constantes ; le silence empêche seul la répétition trop fréquente des ruptures publiques[3].

Une seule note est commune à toutes ces Eglises *autocéphales :* « Un clergé qui veut être national et rien que national, doit — bon gré, mal gré — reconnaître la souveraineté absolue du gouvernement séculier. La sphère de l'existence nationale ne peut avoir *en elle-même* qu'un seul et unique centre, le chef de l'Etat.

1. *Ibid.*, p.58.
2. *Ibid.*, p.59.
3. *Ibid.*, chap. VIII, p. 59-66.

« L'épiscopat d'une Eglise particulière ne peut, par rapport à l'Etat, prétendre à la souveraineté du pouvoir apostolique qu'en rattachant réellement la nation au Royaume Universel ou international du Christ. Une Eglise nationale, si elle ne veut pas se soumettre à l'absolutisme de l'Etat, c'est-à-dire cesser d'être Eglise... doit nécessairement avoir un appui réel en dehors de l'Etat et de la nation[1]... »

Un dernier chapitre de ce premier livre appréciait l'idée bizarre d'établir un centre religieux, « une quasi-papauté » soit à Constantinople, soit à Jérusalem[2]. Après ces démonstrations, Soloviev avait le droit de souligner sa conclusion : « Avant tout il faut nous reconnaître pour ce que nous sommes en réalité, une partie organique du grand corps chrétien — et affirmer notre solidarité intime avec nos frères de l'Occident qui possèdent l'organe central qui nous manque. Cet acte moral, cet acte de justice et de charité serait par lui-même un progrès immense pour nous et la condition indispensable de tout progrès ultérieur[3]. »

C'est surtout dans le second livre de *La Russie et l'Eglise universelle* que Soloviev a

1. *Ibid.*, ch. IX, p. 67-76.
2. *Ibid.*, ch. X, p. 77-83.
3. *Ibid.*, p. 82-83.

condensé les conquêtes nouvelles et définitives de sa pensée. Quatorze chapitres précisent, par l'Ecriture et par la Tradition, en face des objections anciennes et modernes, naturalistes ou orthodoxes, la nature et les pouvoirs de *La Monarchie ecclésiastique fondée par Jésus-Christ*.

Déjà, au cours du premier livre, les nécessités de la discussion avaient amené des thèses comme celles-ci :

« La papauté actuelle n'est pas une usurpation arbitraire mais un développement légitime des principes qui étaient en activité manifeste avant la division de l'Eglise et contre lesquels cette Eglise n'a jamais protesté[1]. »

« Ayant annoncé dans sa prière pontificale l'unité de tous comme la fin de son œuvre, le Seigneur a voulu donner à cette œuvre une base réelle et organique en fondant son Eglise visible et en lui proposant, pour sauvegarder son unité, un chef unique dans la personne de saint Pierre.

« S'il y a dans les Evangiles une délégation de pouvoir, c'est celle-ci. Aucune puissance temporelle n'a reçu de Jésus-Christ une sanction ou une promesse quelconque. Jésus-

1. *Ibid.*, p. 22.

Christ n'a fondé que l'Eglise, et Il l'a fondée sur le pouvoir monarchique de Pierre : Tu es Pierre et sur cette pierre j'édifierai mon Eglise[1]. »

Le deuxième livre pourrait se résumer en trois grandes thèses:

I) *La primauté de Pierre comme institution permanente*[2].

« Un seul homme qui, assisté par Dieu, répond pour tout le monde, voici la base constitutive de l'Eglise universelle. Elle n'est fixée ni dans l'unanimité impossible de tous les croyants, ni dans l'accord toujours douteux d'un concile, mais dans l'unité réelle et vivante du prince des apôtres. Et, dans la suite, chaque fois que la question de la vérité sera posée devant l'humanité chrétienne, ce n'est ni du suffrage universel ni du conseil des élus qu'elle recevra sa solution déterminée et décisive. Les opinions arbitraires des hommes ne feront naître que des hérésies; et la hiérarchie décentralisée et abandonnée à la merci du pouvoir séculier s'abstiendra de se manifester ou se manifestera par des conciles comme le brigandage d'Ephèse. Ce n'est que dans son union avec la pierre sur laquelle elle est fondée, que l'Eglise pourra assembler

1. *Ibid.*, p. 75-76.
2. C'est le titre même du chapitre II.

de véritables conciles et, au moyen de formules authentiques, fixer la vérité[1]. »

II) *Le magistère irréformable de Pierre.*

« Ce n'est pas au moyen d'une délibération collective, c'est avec l'assistance immédiate du Père céleste (comme Jésus-Christ lui-même l'a attesté) que Pierre a formulé le dogme fondamental de notre religion ; et sa parole a déterminé la foi des chrétiens par sa propre force et non pas par le consentement des autres, *ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae*[2]. »

III) *L'assistance divine pour que ce magistère soit infaillible.*

« Ce n'est pas une fausse opinion ni une foi vacillante, c'est une foi infaillible et déterminée qui, en réunissant le genre humain à la vérité divine, constitue la base inébranlable de l'Eglise universelle. Cette base, c'est la foi de Pierre vivant dans ses successeurs, une foi qui est personnelle pour se manifester aux hommes et qui (par l'assistance divine) est surhumaine pour être infaillible[3]. »

Nous pourrions puiser largement dans ce

1. *Ibid.*, p. 93-94.
2. *Ibid.*, p. 95-96. C'est Soloviev qui souligne ; en citant précédemment le « *etiam sine consensu Ecclesiae* », il écrivait en note, après la traduction : « formule du dernier concile du Vatican ».
3. *Ibid.*, p. 119.

deuxième livre. Les raisonnements les plus solides s'y développent en aperçus originaux avec autant d'onction que de force. Mais il nous faudrait citer cent vingt pages ; nous préférons inviter le lecteur à se reporter au texte intégral.

Cette réserve de notre part soulignera pour nos lecteurs orthodoxes notre résolution d'éviter toute polémique et de leur épargner tout froissement : décidés à rapporter très objectivement la pensée de leur grand écrivain, nous préférons renvoyer à son texte; en un point si capital surtout, un choix d'extraits pourrait toujours être soupçonné de systématisation tendancieuse[1].

Nous avons dit déjà le caractère un peu étrange du troisième livre. Son titre même *Le Principe trinitaire et son application sociale* légitime quelque étonnement. En fait, cette surprise aurait disparu, croyons-nous, si Soloviev avait pris soin d'expliquer plus longuement sa pensée. Les circonstances le

1. La première édition française fut publiée en 1889 à Paris chez Savine; interdite en Russie, elle y est restée fort peu connue; on n'en peut guère constater l'utilisation directe même dans les débats sur le « papisme » de Soloviev. Deux articles seulement, signés I. A., ont été publiés dans la revue russe Foi et Raison sous le titre : *V. S. Soloviev défenseur de la papauté dans son livre : La Russie et l'Eglise universelle* (1904, I, p. 614-638 ; II, p. 13-35).

contraignirent à livrer son manuscrit avant qu'il l'eût revu ou même terminé[1].

Ce titre si bizarre, en particulier, s'éclaire grâce à un passage du deuxième livre : « La pierre unique de l'Eglise — c'est Jésus ; mais si nous en croyons Jésus, la pierre par excellence de son Eglise — c'est le coryphée des apôtres ; et si nous en voulons croire celui-ci, la pierre de l'Eglise — c'est chaque vrai croyant (1[re] ép. de Pierre, II, 4-5).

« A la contradiction apparente de ces trois vérités, nous n'avons qu'à opposer leur accord réel et logique. Jésus-Christ, la seule pierre du Royaume de Dieu dans l'ordre purement religieux ou *mystique*, pose le prince des apôtres et son pouvoir permanent comme la pierre fondamentale de l'Eglise dans *l'ordre social*, pour la communauté des chrétiens ; et chaque membre de cette communauté, unie au Christ et demeurant dans l'ordre par Lui établi, devient un élément *individuel* constitutif, une pierre vivante de cette Eglise[2]. »

1. C'est ainsi qu'une note de la page 61 renvoie à un appendice que le lecteur doit trouver à la fin du volume. Cet appendice, croyons-nous, ne fut jamais remis à l'imprimeur. Soloviev, reparti pour Agram, n'eut pas le temps de tenir son engagement. Une seconde édition qu'il annonçait à Grote en 1893 (*Correspondance*, I, p. 83) devait corriger ce dernier livre ; elle fut empêchée par d'autres travaux puis par la mort.

2. *Ibid.*, p. 104.

D'après ce principe, Soloviev cherchait à reconnaître, selon la méthode de S. Augustin, les vestiges de la Trinité soit dans l'ordre naturel, matériel, moral ou social, soit dans l'œuvre surnaturelle de Jésus-Christ, dans son Eglise et dans ses sacrements. Obscures parfois et parfois arbitraires, comme celles du grand docteur d'Hippone, ces applications exigeraient souvent un commentaire qui les éclairerait par d'autres textes de Soloviev : sa vraie pensée, devenant alors intelligible, échapperait sans doute à l'apparence même d'erreur.

III

Tout en préparant *La Russie et l'Eglise universelle*, Soloviev avait remué bien des projets. De 1888, date un commencement de collaboration au journal français *L'Univers*. Il y publia le 4, le 11 et le 19 août 1888 une série d'articles sur *S. Vladimir et l'Etat chrétien* (*pour le neuf centième anniversaire du baptême de la Russie*) ; le 22 septembre 1888, il protestait éloquemment contre une correspondance de Cracovie qui avait paru quatre jours plus tôt sous le titre : *Coup d'œil sur l'histoire religieuse de la Russie à propos des articles de M. Soloviev.*

Ces longs articles qui ont échappé, croyons-

nous, à l'attention des biographes russes de Soloviev, méritent pourtant d'être remarqués. A la glorification « bureaucratique » du baptême de S. Vladimir (988), ils opposaient la louange chrétienne. En voici quelques fragments : « Juste au moment où les Grecs raffinés rejetaient la perle évangélique du Royaume de Dieu, elle était ramassée par un Russe à moitié sauvage. Il la trouva couverte de la poussière byzantine, et cette poussière est pieusement conservée jusqu'à nos jours par les théologiens russes, par les évêques qui servent l'Etat, et par les bureaucrates laïques qui gouvernent l'Eglise. Quant à la perle elle-même, elle est restée cachée dans l'âme du peuple russe. [On reconnaît la distinction chère à Soloviev.] Mais avant de l'y déposer, S. Vladimir la montra pure et splendide à ses contemporains comme une prophétie et un gage de nos destinées. » Converti, « il ne se fit pas chrétien byzantin, c'est-à-dire chrétien à moitié... Il accepta le christianisme dans sa totalité et fut pénétré dans tout son être par l'esprit moral et *social* de l'Evangile[1] ».

« Pourquoi donc le germe d'un christianisme social et politique, déposé dans le sol

1. Souligné dans *L'Univers* du 11 août.

russe, il y a 900 ans, n'a-t-il pu y prendre racine? » — Parce que, après Vladimir, « l'Eglise orientale a vraiment abdiqué son pouvoir en faveur du gouvernement séculier »; d'ailleurs « ce dernier a eu raison de maintenir son indépendance et sa suprématie contre un pouvoir spirituel qui ne représentait qu'une Eglise particulière et nationale, séparée de la grande communauté chrétienne. En affirmant que l'Etat doit se soumettre à l'Eglise, on ne peut entendre que l'Eglise *une, indivisible et universelle* vraiment fondée par le Christ... Le chef de l'Etat est le vrai représentant de la nation *comme telle*, et une hiérarchie qui veut être nationale et rien que nationale doit, bon gré mal gré, reconnaître le prince laïque comme son souverain absolu... L'Eglise, par sa nature même, n'est pas une institution nationale et n'en peut devenir une qu'en perdant sa vraie raison d'être... Les intérêts de la chrétienté ne sont pas confiés immédiatement à l'Etat national; il doit donc, pour les servir, se subordonner à l'institution internationale qui représente vraiment l'unité chrétienne, c'est-à-dire à l'Eglise catholique.

« Le chef de l'Etat chrétien doit être un fils de l'Eglise. Mais, pour qu'il le soit effectivement, l'Eglise doit avoir un pouvoir

indépendant et supérieur à celui de l'Etat. Avec la meilleure volonté du monde, le monarque séculier ne peut pas être véritablement le fils d'une Eglise dont il est en même temps le chef et qu'il gouverne par ses employés. » — L'autorité du prince et l'indépendance légitime de ses sujets, la grandeur nationale et l'entente internationale pour le progrès humain ne peuvent que gagner elles-mêmes à cette influence religieuse qui parle en même temps aux grands et aux petits, à la conscience des individus et à l'universalité des peuples.

De la même époque, date le projet de fonder à Paris « une revue vouée tout à fait aux intérêts slaves, spécialement à la réconciliation des deux Eglises : magnifique entreprise, digne des hommes supérieurs, correspondant tout à fait à la nature intime et à la destination immortelle du catholicisme[1] ».

Ce projet ne put aboutir. La Revue eût été probablement interdite en Russie, et Soloviev préférait agir sur place. Avec un cou-

1. *Lettre inédite* de Mgr Strossmayer au R. P. Pierling, 29 août 1887. L'évêque continue : « Je serai, naturellement, l'abonné et le protecteur assidu chez nous de cette louable entreprise... Je vous prie, mon cher ami et frère, de communiquer cela à l'excellent homme qui est prédestiné à la rédaction de cette revue. »

rage dont nous aurons à reparler, il rentra donc à Moscou. Depuis lors, il s'ingénia à si bien doser ses hardiesses que la censure n'y pût guère trouver prétexte à supprimer ses œuvres. En 1893, par exemple, il n'ose accepter de rédiger deux des articles que Constantin Constantinovitch Arséniev lui demande pour le *Grand Dictionnaire Encyclopédique*. « Sur *Grégoire de Nazianze*, je devrais dire sa conception sur le développement des dogmes, son avis qu'il fallait garder dans le mystère la divinité du Saint-Esprit tant que la conscience publique n'était pas prête pour cette vérité, et enfin ses vues sur les conciles épiscopaux, notamment sur le second qu'il considère comme le plus grand fléau de la chrétienté. Sur *Grégoire de Nysse*, je ne pourrais cacher qu'il enseigne que le Saint-Esprit procède aussi du Fils. Tout cela éveillerait l'opposition de la censure et donnerait à P....v[1] le prétexte cherché pour m'exclure du dictionnaire comme je suis exclu déjà des sociétés savantes[2]. »

La réserve des derniers ouvrages de Soloviev ne signifie donc aucunement que ses convictions aient changé. Il modifiait seulement sa tactique. Désormais, son objectif

1. Pobedonostsev, croyons-nous.
2. *Correspondance*, II, p. 87.

immédiat, ce sera de restaurer dans les consciences les vrais et premiers principes chrétiens : si la foi en Jésus-Christ rédempteur du monde redevenait dominante, si l'amour pour son œuvre intégrale conquérait en Russie des intelligences, des âmes, des activités, le terme final de leur progrès religieux pouvait-il être douteux ? L'unité d'amour, et non un pacte purement « officiel et extérieur », achèvera le Temple universel selon les plans « catholiques » de Jésus-Christ[1].

Cette confiance explique et les prudences et les audaces des derniers ouvrages de Soloviev. Audaces à revendiquer l'application intégrale des principes chrétiens dans l'exposé du dogme, dans la morale individuelle et dans la législation politique ou sociale ; prudences à ne plus dire ouvertement sur le catholicisme que des vérités qui seraient tolérées par la censure, à couvrir le reste sous un voile d'allégories plus ou moins transparentes.

La censure ne désarmait point pour autant. Ses minuties n'altéraient point la sérénité de Soloviev ; parfois cependant elles réveillaient en lui le désir, vite apaisé, d'une

1. Par exemple, lettre au *Novoïé Vrémia* (n. 7618), 14 mai 1897. — Revoir dans *La Russie et l'Eglise universelle* la parabole du Temple. *Introduction*, p. LXI sqq. — Plus haut, p. 258.

tactique plus audacieuse. Critiqué en 1890 pour avoir loué dans une étude sur le Japon les Jésuites et « leur admirable saint François Xavier », il reprit quelque temps un ancien projet : dès 1887, il avait écrit[1] au Père Martinov son indignation d'homme, d'historien et de chrétien contre « les calomnies innombrables et absurdes », propagées en Russie contre les Jésuites. Le livre de Samarine venait de les codifier ; c'était, malgré les apparences, un indigne pamphlet : la réponse semblait à Soloviev un devoir d'honnêteté ; au nom de la Russie entière, il fallait réparer la calomnie. Son plan détaillé, les annotations manuscrites dont il avait parsemé le texte de Samarine[2], ses lectures l'avaient préparé à ce travail ; les Pères qu'il consulta lui conseillèrent d'autres travaux d'importance plus universelle et moins compromettants pour lui. Quant à eux, lui disaient-ils, les calomnies ne les effrayaient pas ; Notre-Seigneur n'a-t-il point dit : Vous serez bienheureux quand des menteurs diront toute sorte de mal contre vous à cause de moi et quand ils rejetteront

1. Lettre du 18/30 juillet 1887. *Document inédit : Bibliothèque slave.*

2. Un de ces exemplaires, annoté par Soloviev, fut envoyé par lui au P. Martinov ; il est gardé à la *Bibliothèque slave* de Bruxelles. (Lettre du 7/19 août 1887.)

votre nom comme mauvais à cause du Fils de l'homme[1].

***

En restant dans la nuance que la censure tolérerait, Soloviev conservait toutes ses idées.

Son dernier ouvrage, *Les Trois Dialogues*[2], se termine par une trentaine de pages où s'exprime, avec un lyrisme saisissant, son aspiration inconfusible vers l'union entre Rome et la Russie. Même aux jours de l'Antéchrist, les espoirs et les devoirs des chrétiens, séparés mais sincères, ne changeraient pas. Si l'union ne s'était pas faite encore, elle se consommerait alors, fallût-il que Dieu ressuscitât le dernier pape et donnât aux brebis séparées un nouveau Jean pour les conduire à Pierre avant la fin des temps.

Cette grande parabole qui valut à Soloviev le renom de prophète parce qu'il y prédisait clairement le triomphe prochain du Japon sur la Russie, synthétise ce que sera la lutte à venir entre les deux cités : elle résume ce qu'aurait probablement détaillé l'*Avenir de la Théocratie*. C'est un effort pour deviner les derniers jours de l'histoire. Le principe

1. Matt., v, 11; Luc, vi, 22.
2. 1900, t. VIII, p. 453-582.

païen, incarné dans l'Antéchrist et dans son antipape, semble vainqueur de toutes les confessions chrétiennes : par tout ce qui est en lui apparence de bien sans être le Bien, il a séduit les multitudes immenses de ceux qui cherchaient seulement leur propre bien, il a révélé dans tous les camps l'incrédulité de beaucoup. Tous ces apostats n'aimaient point Dieu : leur amour-propre les a conduits jusqu'au mépris du Sauveur unique mais crucifié, Jésus-Christ fils de Dieu, Verbe incarné.

Tous se réunissent autour de leur empereur divinisé : leur concile, convoqué dans le « Temple Impérial », célèbre l'union des cultes. C'est l'apothéose de l'humain séparé du divin : l'orchestre joue la *Marche de l'Humanité unie.*

Ferme malgré cette trahison générale, le pape Pierre II reste fidèle à Jésus-Christ ; un petit cercle de moines et de laïcs l'entourent encore et psalmodient, devant l'Antéchrist, la promesse divine : NON PRAEVALEBUNT, NON PRAEVALEBUNT PORTAE INFERI. Deux autres groupes, très restreints, imitent cette première résistance : le métropolite Jean, représentant des orthodoxes, et le professeur Pauli, au nom de quelques croyants protestants, commencent à se rapprocher du pape

Pierre. Ensemble, ils confessent Jésus-Christ, Fils de Dieu, Verbe incarné, mort et ressuscité pour le salut du monde.

« Le concile œcuménique de la chrétienté hiérarchique et laïque » s'acharne contre ces trois témoins fidèles; il ne peut prévenir le CONTRADICITUR du Pape et son triple anathème contre l'Antéchrist.

Ce dernier commande naturellement l'extermination de ces « fanatiques ». Déjà il se croit obéi, débarrassé du vicaire de Jésus-Christ; mais l'intervention divine éloigne la mort. A ce dernier instant, du moins, avant le cataclysme qui ruinera la puissance prestigieuse de l'Antéchrist, l'unité va se consommer.

Le représentant des orthodoxes, le métropolite Jean, s'écrie : « Maintenant, enfants, il est temps d'accomplir la suprême prière du Christ pour ses disciples : *qu'ils soient un*; que notre frère Pierre puisse paître les dernières brebis du Seigneur. » Le représentant des derniers croyants protestants entonne à son tour le *Tu es Petrus*. « Ainsi s'accomplit l'union des Eglises dans la solitude et l'obscurité. Mais soudain, une lumière brillante déchira la nuit; un grand signe apparaissait dans le ciel : une femme, revêtue du soleil, ayant la lune sous ses pieds et, sur

la tête, une couronne de douze étoiles. Voilà notre labarum, s'écria le Pape, allons à lui. » Et vers cette Vierge Immaculée, il entraîne les deux « réunis » et tout le troupeau des vrais chrétiens[1].

Ces lignes, les dernières à peu près que Soloviev ait écrites, terminent la parabole. Le dialogue où elle est encadrée se termine par une réflexion où Soloviev exprime le plus curieux pressentiment de sa mort imminente : « L'auteur de ce récit ne l'a pas achevé. Etant déjà malade, il disait : je l'écrirai dès que je serai guéri. Mais il ne s'est point guéri et la dernière conclusion de son récit est ensevelie avec lui[2]. »

En effet, quelques semaines plus tard, Soloviev expirait brusquement, épuisé de forces à quarante-sept ans, au cours d'un voyage entrepris pour revoir sa mère. Les amis qui l'ensevelirent pieusement, avec une émotion consternée, ont-ils relu cette grande parabole? Ont-ils médité sur ce mot qui ouvre la préface des *Trois Dialogues : Mon œuvre actuelle est apologétique*[3]? Ont-ils remarqué qu'en tête de cette œuvre suprême, Soloviev se plaint publiquement —

1. T. VIII, p. 570-580.
2. *Ibid.*, p. 582. Ce texte était imprimé en juin 1900.
3. *Ibid.*, p. 453.

ce qui est très rare — des oppositions de la censure?

Si leur réponse est affirmative sur ces trois points, ils ne peuvent garder aucun doute : Soloviev, jusqu'à ses derniers moments, travailla pour incliner l'Orthodoxie et la piété russes vers un dévouement plus universaliste à l'Eglise ; de cet esprit chrétien naîtrait un jour l'unité. Sa prière monta jusqu'à la fin vers Dieu pour que toutes les âmes de bonne volonté, celles de ses frères russes en particulier, consentissent enfin à reconnaître la véritable œuvre de Jésus-Christ, son Eglise universelle fondée sur Pierre et confiée à son magistère infaillible.

Tous ses amis l'ont-ils ainsi compris? Il ne nous appartient pas de répondre. Lui croyait que non[1]. En fait, un des plus dévoués, le prince Serge Troubetzkoï chez lequel il mourut, avait dû solliciter un commentaire des *Trois Dialogues :* les explications que Soloviev rédigeait pour lui sont peut-être les dernières lignes qu'il ait destinées au

1. L'éloquent académicien A. Koni, dans son éloge de Soloviev prononcé le 21 janvier 1901 à l'Académie des sciences, montre qu'il a deviné l'âme du disparu : « Le souhait de l'union des Eglises a vécu dans l'âme de Soloviev jusqu'à la fin de ses jours... ; ce souhait vit encore dans le cœur de beaucoup de croyants sincères. » (*Esquisses et Souvenirs*, Saint-Pétersbourg, 1906, p. 206.)

public [1]. Il avait donc le droit de redire le vers du poète ukrainien, G. S. Skovorod, un de ses proches :

« Le monde m'a loué, mais il ne m'a pas compris. »

Ses amis eux-mêmes ont-ils soupçonné toute la richesse de son âme, toutes les ardeurs de son cœur ? Ont-ils discerné les ambitions chrétiennes de son patriotisme, les espoirs patriotiques de sa foi ? Lui souffrait de leur inconscience, mais il l'acceptait humblement. Cette continuité du sacrifice lui était inspirée par les mêmes motifs que sa prudence à l'égard de la censure : au prix de sa souffrance individuelle, il achetait le droit de dire aux siens et au monde tout ce qu'ils pouvaient porter de la vérité intégrale.

1. Tome VIII, p. 583-586. — K. Golovine, sympathique pourtant à Soloviev, écrit en 1910 (*Mes Souvenirs*, t. II, p. 214) que Soloviev, vers la fin de sa vie, s'est peut-être rapproché des protestants libéraux. Pour unique preuve, il cite cette réflexion de Soloviev sur la *Christliche Dogmatik* de Harnack : « Lequel est le plus près du Seigneur, celui qui accomplit les commandements du Seigneur sans croire en lui, ou celui dont la foi est orthodoxe mais dont la conduite méprise la loi chrétienne ? » — Quand même la pointe de cette critique viserait des catholiques plutôt que des orthodoxes, ce souvenir de la parabole des deux frères (Matt., xxi, 28-31), n'aurait rien d'élogieux pour la *dogmatique* protestante. Un peu plus loin (p. 217), Golovine regrette que Soloviev n'ait point admis « la légitimité originelle des trois confessions apostoliques ». Ce regret de la p. 217 explique la supposition de la p. 214.

En gardant ainsi l'influence que lui méritaient ses incomparables qualités, il a pu vraiment élever bien des âmes et préparer de nouveaux progrès : le grain de blé qui, dans l'isolement et l'obscurité, meurt en terre, va lever après l'hiver en moisson d'or.

Il nous reste à préciser un peu ce que fut ce trésor caché. En étudiant Soloviev ascète, nous comprendrons mieux ce que furent les mérites de son humilité et de sa vertu.

CHAPITRE XI

L'ASCÈTE

Bonté rayonnante. — Dernières résolutions. Le principe de vie intérieure.

I

La doctrine ascétique de Soloviev atteste, comme ses autres travaux, la puissance de son génie; inversement, son élévation d'esprit rehausse singulièrement sa pratique austère de l'ascétisme. La loyauté consciencieuse qui portait toute son activité vers le mieux, témoigne de sa vertu et fait comprendre sa constante ascension de vérité en vérité.

Son extérieur même trahissait la tension constante de tout son être vers le bien. En 1886, à trente-trois ans, il était pris par une femme du peuple pour le célèbre Père Jean de Cronstadt[1], c'est-à-dire pour celui que

1. *Correspondance*, I, p. 46; lettre du 27 janvier.

la Russie vénérait comme le type achevé de la sainteté. Huit mois plus tard, le 12 octobre 1886, Mgr Strossmayer écrivait au cardinal Vannutelli, alors nonce du Saint-Siège à Vienne : « Soloviev anima candida, pia ac vere sancta est[1]. » Cette âme dont parle l'évêque, le vicomte de Vogüé la verra transparaître sur le visage comme « le modèle dont s'inspiraient les moines imagiers quand ils peignaient le Christ slave qui aime, médite et souffre ». Le professeur Sikorsky, un de ses anciens auditeurs, rappelle avec amour l'influence personnelle qu'exerçait sur ses étudiants « ce corps spiritualisé, ce visage de pureté[2] ».

Tous ceux qui parlent de lui, Slaves ou Occidentaux, signalent comme le trait caractéristique de sa personnalité morale, la bonté, « une bonté immense dont la sensation pénétrait les cœurs[3] ». Qu'était cette bonté ? Les chapitres précédents prouvent assez

1. *Ibid.*, p. 190.

2. Cité par Koni, *loc. cit.*, p. 209.

3 Tavernier, *art. cit.*, p. 16. — « Bonté affectée : car Soloviev était un hypocrite. » Cette phrase, publiée en août 1910 dans le *Kolokol* de Moscou, a soulevé de très vives protestations. Citons notamment N. Engelhardt dans le *Novoïé Vrémia* (21 août), Pétrov dans le *Rousskoïé Slovo* et le *Sovremennoïé Slovo* (20 août), K. Golovine dans son volume (*loc. cit.*). Tous insinuent que le collaborateur du *Kolokol*, archevêque orthodoxe de la Volhynie, aurait voulu se faire pardonner son ancienne intimité avec Soloviev.

qu'elle n'était ni lâcheté ni compromission ; essayons de déterminer son caractère positif.

Philologue et poète, érudit et artiste, historien, philosophe et théologien, capable de traiter avec une maîtrise incontestable les sujets les plus divers, très expert à leur donner de l'unité en les hiérarchisant tous sous la pensée dominante du règne de Dieu dans le monde, Soloviev n'était pas moins éminent par le cœur que par l'esprit.

Sans doute, ses idées soulevaient des tempêtes en Russie. Etant celles d'un précurseur, elles le laissaient isolé, également combattu par les deux camps extrêmes qui se partageaient l'influence. Les libéraux auraient acclamé le champion des réformes et son intelligence des choses d'Occident, si sa conviction chrétienne eût été reniée, éliminée, ou du moins amoindrie et dissimulée. Or, elle s'affichait au premier plan, elle prétendait que sans religion, sans une religion *vraie*, il ne pouvait y avoir de progrès légitime, de progrès réel : c'est par le christianisme, affirmait Soloviev, par le christianisme promis, préparé, intégralement révélé puis lentement réalisé, c'est par ce christianisme intégral et progressif, par lui et en lui, que le progrès hu-

main a trouvé son origine et sa raison d'être, son stimulant perpétuel et son but dernier.

Déclarations impardonnables, au regard des libéraux; elles ne déplaisaient pas moins aux slavophiles.

L'intrépidité du croyant aurait dû satisfaire ces champions officiels de la foi... Mais le croyant refusait d'identifier la patrie et l'Eglise ; il n'admettait point que les Slaves fussent seuls prédestinés ; il protestait contre les exclusivismes, il dénonçait les pratiques qui signifiaient : *hors du slavisme, point de salut*. C'était assez pour que les anathèmes vinssent pleuvoir sur lui ; les « vrais hommes russes », isolés encore, existaient déjà, et ceux-là devaient maudire Soloviev.

Sa bonté pourtant désarmait les adversaires. Presque toujours, après un premier contact, elle les contraignait à l'estime, elle forçait enfin leurs sympathies.

C'est à vingt ans qu'il inaugura ses cours de philosophie, et son auditoire, à l'université de Moscou comme à celle de Saint-Pétersbourg, était acquis tout entier au positivisme. Or, dit le professeur Alexandre Wédensky, on ne pourrait citer un seul de ses auditeurs qu'il n'ait « converti ». Le professeur académicien Koni[1], dans son discours à l'Acadé-

1. *Esquisses et Souvenirs*, p. 217 sqq.

mie des sciences précise les faits. Quand les leçons sur le théandrisme furent annoncées dans l'Université de Saint-Pétersbourg, il y eut une immense agitation parmi les étudiants de toutes les facultés; quel était cet insolent qui osait introduire un sujet religieux dans le sanctuaire de la science, la nuit dans la demeure du soleil? Un vrai complot fut organisé. Le tumulte devait être tel que le cours serait définitivement « coulé » dès la première leçon. Tous les étudiants étaient convoqués. Le grand jour arriva : la faculté des Sciences, celle des Lettres et celle de Droit se trouvèrent au grand complet. Devant cet auditoire immense et bourdonnant, le professeur de vingt-cinq ans entre; on lui refuse les applaudissements habituels. Cependant tous les yeux se sont fixés sur lui; et déjà son visage, son regard imposent le respect. Quelques meneurs, parmi les « philologues », essaient de lancer le tumulte; ils ne sont pas suivis. L'auditoire entier a été saisi par ce jeune homme qui lui parle de l'idéal chrétien, de la grandeur humaine et de l'amour divin pour elle. La grande voix, profonde et souple, du professeur retentit dans un silence religieux; elle rend hommage au Christ, elle le désigne comme le seul principe qui puisse instaurer le règne de l'amour et d'une vraie fraternité, elle

convie tous les auditeurs à se laisser diviniser par Lui. Et soudain, les applaudissements éclatent, unanimes : juristes, philologues, naturalistes acclament celui qu'ils devaient honnir ; ils se presseront désormais à toutes ses leçons, ils l'applaudiront jusqu'au bout.

Inutile d'épiloguer sur ce résultat : il semblera bien éloquent à tous ceux qui connaissent par expérience les choses de l'enseignement. Une telle influence atteste plus et mieux que le simple prestige intellectuel ; des étudiants sont souvent peu disposés — en Russie moins encore qu'ailleurs — à goûter les exhortations pieuses de leur professeur ; une philosophie religieuse, inattendue et austère, ne s'impose pas à eux par la seule force des raisonnements abstraits. Il faut au cœur — au cœur slave autant et plus qu'à d'autres — des raisons que la raison ne connaît pas : aussi chez ce maître de vingt ans qui « convertit » les étudiants russes de son âge, nous pouvons soupçonner un cœur d'une grande richesse, d'une affection et d'un dévouement rares, une âme exceptionnelle.

Ame bonne, âme ardente, disposée à toutes les pitiés. Elle s'attendrit sur toutes les misères, elle se montre héroïque comme naturellement et par instinct. Pour soulager des

infortunes matérielles, Soloviev se réduisit fréquemment à une pénurie extrême. « J'ai vu souvent, au risque de se faire écraser, ce myope traverser la rue afin de porter une aumône à des mendiants qu'il devinait plutôt qu'il ne les apercevait et courir après eux pour leur donner des pièces blanches ou de l'or. Ses amis le grondaient sans réussir à le fâcher ni, bien entendu, à le corriger. A Pétersbourg et à Moscou cette bonté inépuisable était devenue légendaire [1]. » Ses aumônes le ruinaient, mais il les continuait — se faisant quêteur auprès de ses amis ou s'ingéniant à trouver des ressources nouvelles. C'est ainsi qu'une année où les vivres étaient fort chers, il pensa que le dîner quotidien était peut-être affaire d'habitude : en ne dînant lui-même que tous les deux jours, il permettrait à quelque miséreux de dîner aussi tous les deux jours.

Il dépensait en « des générosités somptueuses l'argent qu'il avait gagné en travaillant deux ou trois mois toute la nuit ; dispos et en train après d'incroyables excès de labeur ; menant de front la composition de plusieurs livres de poésie, d'articles de revue et se nourrissant de thé et de légumes [2] ».

1. TAVERNIER, *art. cit.*, p. 16.
2. *Ibid*

Bonté pour les corps affamés; bonté pour les âmes surtout. La vérité devrait les nourrir, et l'amour du bien; mais qui les leur distribue?

Cette commisération inspira toute l'activité littéraire de Soloviev. Il sentait qu'autour de lui les intelligences et les cœurs avaient l'angoisse du divin, et personne ne semblait comprendre leur angoisse. Ces intelligences, même révoltées contre le dogme, ces cœurs, même indociles à toute loi, restent pourtant à leur insu dans un ordre historique où la Providence les sollicite par l'action répétée de sa grâce. Vivre et savoir, posséder et jouir, voilà l'aspiration perpétuelle de ces dévoyés, voilà leur rêve. Qui leur fait comprendre ce rêve? Qui donc dit à ces hommes : « Vos tendances et vos ambitions viennent de Dieu. Elles sont des appels lointains de sa bonté. Loin d'être condamnées par Dieu, elles traduisent — mais avec quelle imperfection! — les desseins de Dieu sur vous. Vous voulez vous élever au-dessus de l'homme[1]? Mais

1. Nietzsche devait passionner les esprits en Russie dès qu'il y serait connu. Soloviev discerna vite le danger. Dans la *Justification du Bien*, de très belles pages sont consacrées à juger l'œuvre de Nietzsche. Soloviev revint avec insistance sur ce grave sujet : en 1897, *Littérature ou vérité* (VIII, p. 99); en 1899, *L'Idée du surhomme* (p. 310) suivie, la même année, d'une réponse aux trois nietzschéens, Philosophov, Rosanov et Mérejkovski.

le Christ est venu pour vous inspirer l'idée de cette élévation, pour enflammer vers elle vos désirs, pour vous offrir un modèle et des moyens de la réaliser. — Vous voulez être dieux ? Ne croyez pas que cela soit mauvais. Il y aurait crime si vous vouliez substituer l'homme à Dieu, si vous prétendiez ravaler Dieu au niveau de l'homme, si vous tentiez de vous idolâtrer en oubliant Dieu ou en le subordonnant à votre humanité. Mais si vous désirez être soulevés jusqu'à Dieu, si vous souhaitez être tellement unis à Dieu, que Dieu soit tout en vous et vous tout en Dieu, si vous vous désespérez parce que, avides de participer à la nature divine, vous l'entrevoyez dans une inaccessible infinité, alors ayez confiance ! Le Père, le Fils et le Saint-Esprit vous appellent en effet à monter jusqu'à eux ; ils sont prêts à descendre vers vous et en vous, pour vivre en hôtes habituels de votre âme ; ils promettent à tout votre être, en échange de votre bonne volonté, une récompense inouïe, une transformation mystérieuse d'abord et invisible mais bientôt rayonnante et glorieuse, une union et une assimilation qui vous divinisera. Car, voilà la foi chrétienne et la révélation que Jésus, Fils de Dieu, vint apporter au monde... »

Mais qui redit ces vérités aux âmes slaves ?

Faut-il alors s'étonner qu'elles s'étiolent? Elles ont faim!

Et Soloviev, s'appropriant le *Misereor super turbam*, entreprit pour les âmes sa formidable lutte contre les erreurs philosophiques et théologiques de la Russie.

Ses exposés documentés et loyaux, ses discussions toujours bienveillantes laissent transparaître sa constante préoccupation: gagner l'adversaire qu'il faut réfuter, gagner son âme.

Pas d'emportement donc. Pas d'esprit de parti ou d'exclusivisme étroit. Au contraire, souci perpétuel de dégager, en toute erreur, l'âme de vérité qui l'accrédite; et puis, situer, compléter cette vérité, l'enrichir par un regard toujours plus compréhensif; car le grand ennemi de la vérité c'est l'esprit de système, le regard « unilatéral ».

Pas de polémique personnelle surtout. Soloviev dut parfois répondre directement à certaines attaques. Et, bien qu'il l'eût fait toujours avec une parfaite modération, il voulut un jour s'accuser publiquement d'avoir nommé sans nécessité plusieurs de ceux qu'il critiquait.

Cette extrême réserve ne signifiait ni pusillanimité, ni crainte de la riposte. C'était le respect des âmes et des intentions qui l'in-

spirait. Elle fut, par surcroît, la stratégie la plus conquérante : un exposé de la vérité, complet et convaincu, mais très loyal et très charitable, n'est-il pas la plus efficace réfutation de l'erreur? Cette tactique se trahit surtout dans la *Justification du Bien* : cette œuvre, une des plus importantes de Soloviev, est dirigée tout entière contre l'envahissement du tolstoïsme, et Tolstoï n'y est pas même nommé...

Tant de sérénité dans la discussion prévenait les ressentiments. Aucun péril de malentendu ; pas une ombre de jalousie, donc aucun prétexte à l'aigreur[1]. Les auteurs combattus devaient reconnaître que leur adversaire les estimait et leur voulait du bien ; et la plupart des lecteurs étaient séduits par la grande paix de l'écrivain. Cette paix limpide, unie à une pensée vigoureuse et à un style incisif, inspirait le respect, la conviction, l'admiration. Elle gagna beaucoup d'amis à Soloviev. Peu à peu donc, les attaques s'atténuèrent et les calomniateurs firent silence.

Les académies et les salons de la plus haute

1. Aussi Tolstoï n'hésitait point à lui recommander ses protégés (Par ex., lettre de Tolstoï à Grote, citée dans *N. I. Grote : Documents*, etc... Saint-Pétersbourg, 1911, p. 215). Et Soloviev s'essayait à faire du bien jusque chez Tolstoï; il ne désespérait pas d'éclairer Tolstoï lui-même (voir, par ex., le récit de la visite à Tolstoï, en 1894, dans VÉLITCHKO, p. 131 sqq.).

aristocratie, les cercles politiques et les ambassades se disputèrent alors le « grand homme » ; la bienveillance impériale et les acclamations populaires commençaient à revenir vers lui lorsque la mort le frappa brusquement chez son ami le prince Troubetzkoï. Il avait quarante-sept ans.

II

« Le service du Seigneur est rude », soupira-t-il sur son lit de mort. Son hôte qui recueillit cette confidence ajoute : « Toute la vie de Soloviev fut un effort pour justifier sa foi et pour renforcer l'action de ce bien auquel il croyait. Il se livra tout entier à cette tâche de sa vie, sans reprendre haleine, sans s'épargner, s'épuisant de zèle pour accomplir ce qu'il regardait comme sa mission. Sa vie fut la vie d'un lutteur, vainqueur déjà de sa propre nature et de ses tendances inférieures. Et la vie ne lui fut pas douce ! Mais, dans ce rude labeur, son esprit ne s'est jamais lassé parce qu'il avait gardé un cœur pur et une âme magnanime : aucune timidité ne trouble cette noble source et c'est là qu'il puisait la gaieté et la joie, signe authentique à ses yeux et vrai privilège du christianisme sincère[1]. »

1. *Le Messager de l'Europe*, septembre 1900. Le prince Troubetzkoï devait suivre bientôt son ami dans la tombe.

Cette page qui fait honneur aux deux amis, à l'écrivain comme au mort, montre à quel degré de vertu Soloviev avait été conduit par la souffrance. Avec sa sensibilité très pure et l'exquise délicatesse de sa charité, son âme affinée éprouvait des douleurs que les inattentifs et les indélicats ne soupçonnaient pas. La princesse X... X... que ses traditions de famille et ses souvenirs de convertie ont particulièrement renseignée sur Soloviev, voulait bien nous écrire, dans un document qui nous a été très précieux : « Il avait besoin d'affection et de douceur. » Or, l'affection et la douceur furent remplacées, pendant de longues années, par des attaques forcenées et par les pires calomnies. Le cœur de Soloviev en fut souvent meurtri ; sa mort fut peut-être hâtée par ces peines intimes, mais son âme ne se laissa jamais exaspérer. Elle se sanctifiait au contraire par la souffrance qu'elle offrait pour le salut de la chère Russie.

Mgr Strossmayer témoignera pour nous de cette sanctification, lui qui connut intimement les aspirations et les douleurs de Soloviev.

Nous avons déjà cité sa lettre au cardinal Vannutelli, alors nonce du Saint-Siège à Vienne : « Soloviev anima candida, pia ac

vere sancta est[1]. » Il annonçait en même temps la préparation de plusieurs ouvrages importants et le projet d'un pèlerinage commun *ad limina*. « Soloviev et ego condiximus, ut Romae tempore sacerdotalis iubilaei summi et gloriosissimi Pontificis nostri conveniamus, ut pro consiliis et intentionibus nostris lumen et benedictionem efflagitemus[2]. »

Lorsqu'il exécuta son dessein en 1888, l'évêque écrivit au cardinal Rampolla pour lui recommander « Vladimir Soloviev, homme aussi instruit que pieux[3] », bien digne de recevoir du Saint-Père, dans une audience particulière, une bénédiction toute spéciale pour son apostolat en Russie.

Dans une correspondance plus intime, Mgr Strossmayer pouvait s'ouvrir davantage. Ce qu'il dit des souffrances de son ami permettra de mieux apprécier la victoire morale qu'attestent les paroles, citées plus haut, du prince Troubetzkoï. Ici encore nous respecterons le style, l'orthographe et la ponctua-

1. *Correspondance*, p. 190. — « Soloviev est une âme innocente, pieuse et vraiment sainte. »

2. *Ibid.*, p. 191-192. — « Soloviev et moi, nous avons convenu de nous retrouver à Rome au moment du jubilé sacerdotal du souverain et très glorieux Pontife, afin d'implorer lumière et bénédiction pour nos projets et nos intentions. »

3. *Ibid.*, p. 192.

tion du vieil évêque croate. Il écrivait au R. P. Pierling, le 24 mars 1890 :

« Il faut soutenire, et encourager notre ami Solowiew d'autant plus qu'il incline un peu par son penchant naturelle à la melancholie, presque dirai-jé au désespoire. Aimons-le, encouragons-le et unissons-nous à lui sincerment. C'est ce, que je fait moi-même au fure et à mesure de mes faibles forces. J'écrirai prochaenement dans nos journaux quelque chose sur son ouvrage *la Russie et l'Eglise universelle*. Je le louerai comme il le mérite et je l'encouragerai [1]. »

Nouvelles instances, dès le 6 avril 1890.

« Pardonnez à ma franchise relative à notre bon et pieux Solowiew. Il est, comme vous remarquez très justement, un peu inclin à la tristesse et à la mélancholie. Rélevons-le et t'encourgeons-le. Il le mérite au plus haute degrés. Laissons-lui ses particularités innées. Il est, selon moi, un bon instrument dans les mains de la providence. Prechants la charité et la concorde et la réconciliation des deux églises, restons toujours dans la charité parfaite et dans la concorde parfaite. Je suis

1. Lettre *inédite*, communiquée par le R. P. Pierling. La lettre contient seize pages de la large écriture de Strossmayer : notre citation est empruntée au deuxième feuillet.

vraiment enchanté de trouvez le même esprit dans vos excellentes lettres [1]. »

Ces défaillances passagères de Soloviev ne modifiaient point d'ailleurs le premier jugement de Strossmayer : « Notre excellent S... est un homme ascète et vraiment saint[2]. » Le jour de Noël 1896, Soloviev, alors très malade à Tsarskoe Sélo, avait télégraphié à l'évêque, comme il aimait à le faire aux jours de fête : « Félicitations, souhait, prières. Souvenir de cœur, travaux, maladie, espoir en Dieu. — Vladimir Soloviev. » Et l'évêque répondit, par télégramme : « Merci pour les félicitations. Votre vie et santé précieuses pour l'Eglise et la nation. Vivez donc, nous prions tous pour vous. Moi je vous bénis de tout mon cœur et souhaite que votre santé soit bientôt parfaitement rétablie. — Strossmayer évêque[3]. »

Strossmayer était sincère ; il attachait le plus grand prix à la santé et à la vie de son ami. Plein de l'espoir que des jours meilleurs étaient voisins pour les aspirations catholiques des âmes russes, il souhaitait que Soloviev pût voir ces temps bienheureux. Dans une

1. *Item*. Extrait d'une lettre *inédite* de quatre pages.
2. Lettre *inédite* du 23 janvier 1887. Dans cette lettre, l'évêque a écrit par distraction *Souvalof;* c'est certainement de *Soloviev* qu'il est question.
3. Télégrammes publiés dans la *Correspondance* (russe) de Soloviev (éd. Radlov), t. I, p. 193.

lettre déjà citée, il écrivait au cardinal Vannutelli :

« In hisce horrendis calamitatibus... indubium est animas candidas et vere pias divino quodam impulsu *ad unitatem* tendere. — Huius rei testimonium adnecto... quo evidens fit, in ipsa quoque ecclesia slavica orthodoxa pro unione promovenda et divinam victimam, aeternum omnis caritatis, concordiae et unitatis pretium, et pignus, cottidie offerri, et preces assiduas hoc sancto fine ad Deum optimum maximum fundi [1]. »

Dans son humilité, le vénérable vieillard se déclarait indigne d'entrevoir l'aurore du jour où tant de messes obtiendraient l'unité des masses chrétiennes ; mais d'autres lui semblaient dignes de contempler ces premières clartés.

« Ego ipse ceu peccator vix mereor ut auroram adminus laetissimae huiusmodi diei conspiciam ; ast Soloviev et principissa Volkonski

1. *Ibid.*, p. 191. Lettre du 12 octobre 1886. — « Au milieu de si horribles malheurs, il est certain que, par une impulsion divine, des âmes innocentes et vraiment pieuses tendent à *l'unité*. Le document que je joins à ma lettre le prouve à l'évidence : même dans l'Eglise orthodoxe slave, la divine victime, gage éternel qui nous vaut toute charité, toute concorde et toute unité, est offerte chaque jour pour le progrès de l'union, et des prières assidues sont répandues devant le Dieu très bon et très puissant pour cette sainte intention. »

et aliae animae piae et sanctae merebuntur certe, ut videant, si non lucem plenam, adminus stellam matutinam huius laetissimae lucis, quam Pater aeternus in consolationem eorum, qui in pessimis adiunctis non desperabant, sed vires suas ad unionem inpendebant, in sua tenet potestate [1]. »

Cet espoir de l'évêque devait être déçu. Des deux amis ce fut le plus jeune qui disparut le premier, alors que « l'étoile du matin » ne se montrait pas encore à l'horizon.

Ainsi se vérifiait jusqu'aux bout la poésie prophétique, où Soloviev avait esquissé dès sa jeunesse les solitudes prévues de sa marche religieuse, — comme jadis Newman revenant de Sicile avait écrit son poème fameux : *Lead kindly light* — Conduis-moi, bienfaisante lumière...

« Sous la brume du matin j'allais vers vous d'un pas tremblant, rivages magiques — pleins

1. *Ibid.*, p. 192. — Fragment emprunté à la même lettre. « Un pécheur comme moi mérite peu d'entrevoir même l'aurore de ce bienheureux jour; mais Soloviev, la princesse Volkonsky, et d'autres âmes pieuses et saintes mériteront certainement de voir, sinon la pleine lumière, du moins l'étoile du matin qui annoncera ce bienheureux jour, ce jour que le Père éternel tient en son pouvoir pour consoler ceux qui, dans les pires adversités, loin de désespérer, se dépensaient de toutes leurs forces pour le progrès de l'union. »

de mystères. Les pourpres de la première aurore chassaient les dernières étoiles ; mes rêves papillonnaient encore, et mon âme, enlacée par eux, priait : elle priait des divinités inconnues.

« A la fraîcheur blanche du jour, je marche, solitaire comme jadis, sur une terre inexplorée. Le brouillard s'est dissipé... Là-devant, l'œil voit — très clair — combien est dur le sentier de la montagne et comme tout est loin encore — loin, tout ce que nous avons rêvé !

« Je marcherai jusqu'à la nuit ; j'irai d'un pas intrépide vers les rives désirées où resplendit sur la montagne, à la clarté d'étoiles nouvelles et dans l'étincellement des feux de triomphe, le temple qui m'est promis, le temple qui m'attend. »

Ce temple promis, c'était l'Eglise universelle dans sa gloire. Soloviev avait désiré l'entrevoir dès que, dégagé des ténèbres précoces qui s'étaient substituées à sa foi d'enfant, il n'avait plus douté de Dieu ni de sa Providence ni de son œuvre rédemptrice. Il avait aussitôt cherché des clartés nouvelles sur les plans divins dans le monde ; une brume les lui cachait, et, sous l'étreinte des longues angoisses, son âme avait soupiré passionné-

ment : « Mon Dieu, Christ Jésus, montrez-moi votre œuvre sur terre, montrez-moi votre Eglise... Où est l'Eglise ? »

Un jour enfin, le brouillard se dissipa, le temple promis à ceux qui cherchent apparut : c'était l'Eglise universelle dans la splendeur de sa catholicité.

Depuis ce jour, Soloviev ne se lassa plus de montrer à ses frères le temple divin situé sur la montagne. Nous avons cité déjà la préface de sa *Justification du Bien* : « Le choix fut toujours difficile entre les diverses théories sur le but de la vie; il l'est plus encore dans la situation actuelle des consciences humaines. Un devoir s'impose donc aux quelques heureux qui ont déjà trouvé *pour eux-mêmes* une solution ferme et définitive : la justifier *pour les autres*. Quand l'esprit a triomphé de ses propres doutes, le cœur ne peut rester indifférent aux erreurs des autres. » Ces *autres* lui semblèrent longtemps ne pas voir et ne pas entendre. Même les plus sympathiques comprenaient souvent assez mal les convictions de leur ami. En même temps, les susceptibilités de la censure imposaient une extrême prudence : après les solennelles professions de foi publiées nécessairement à l'étranger, les déclarations durent se faire très discrètes et les démonstrations

se voiler sous peine d'être tout simplement interdites en Russie.

Quand Soloviev expira, il put donc craindre de n'avoir été suivi par personne jusqu'au seuil du temple.

Mais ses œuvres continuent à désigner ce seuil du temple. Par elles, la lumière a grandi déjà dans l'esprit de plusieurs et l'amour s'est réchauffé dans leurs cœurs. Des Russes méditent la grande prière du Maître : *ut omnes unum sint;* et, devant ce désir divin, ils comparent l'universalisme au slavisme. Leurs ambitions patriotiques s'élèvent, à mesure que leur foi élargit ses horizons.

L'accès de la montagne sainte n'est plus interdit. Déjà quelques vaillants commencent à gravir les côtes, et les regards des foules suivent leur ascension... Or qui sait tout ce que Pusey aurait entrepris, tout ce que Newman aurait accompli dans une Eglise validement hiérarchisée ? Qui donc pourrait prévoir quel avenir Dieu réserve parmi ses frères à l'influence du Newman russe ?

A titre d'exemple, voici deux faits qui caractérisent sans doute, la division des esprits en Russie, mais aussi leur estime commune pour Soloviev.

Au début d'avril 1906, paraissait à Kiev le premier numéro d'un journal quotidien, inti-

tulé *Narod* (*Le Peuple*). « Notre programme, annonçait-il, se résume en une formule : répandre les idées de Vladimir Soloviev sur le christianisme universel. Comme lui, nous voulons que la société religieuse soit internationale et que le droit chrétien dirige, outre la vie privée, tout le domaine des relations sociales. » Les applications promises étaient disparates et discutables, mais le plan était beau : « Juger du point de vue chrétien toutes les questions politiques et économiques, philosophiques et religieuses, littéraires et artistiques. » Les directeurs, S. N. Boulgakov, professeur à l'Université, et A. S. Voljsky étaient « orthodoxes »; ils déclaraient que « leur journal, publié en province, ne serait pas cependant une feuille locale : à notre œuvre et à la pensée de Soloviev, nous rêvons d'intéresser la Russie tout entière et de gagner des sympathies au delà des frontières voisines ». La censure s'émut; et, dès le cinquième numéro, bien que le vent soufflât alors à la liberté, le journal était interdit. « Suppression vraiment regrettable », n'hésitait pas à dire le *Tserkovny Vestnik* (*Messager ecclésiastique*) du 20 avril 1906[1].

1. N° 16, p. 512.

A la même époque, par une curieuse coïncidence, la Commission officielle qui préparait la convocation, toujours différée depuis six ans, d'un *Concile universel* de toute la Russie, entendait souvent retentir le nom de Soloviev. Le rapport de M. Souvorov, par exemple, lui empruntait ses vues vraiment chrétiennes sur le corps mystique de Jésus-Christ et sur l'Eglise comme *Cité de Dieu* d'après saint Augustin[1].

Ces recherches ramènent du moins l'attention sur l'idée dominante de Soloviev : le Maître, Fils de Dieu, a voulu que tous les chrétiens fussent un seul corps — *multi unum corpus*, un seul être — *ut sint unum*, une seule Eglise : — sur cette pierre, j'édifierai *mon* Eglise, disait Jésus ; le vrai christianisme doit donc se reconnaître à ce signe, qu'il travaille sans cesse à construire *un Temple catholique*.

Entra-t-il lui-même dans ce temple ? La question vient d'être débattue à nouveau très vivement au moment du dixième anniversaire de sa mort. Disons ce que nous savons.

1. *Rapports et procès-verbaux officiels de la Commission préparatoire au Concile*, imprimés par ordre du Saint-Synode ; t. I, 1906, p. 197.

Longtemps Soloviev médita, longtemps il redit la douloureuse parole de S. Paul : « Je souhaiterais d'être moi-même anathème de par le Christ, pour sauver mes frères, ceux qui sont de ma race selon la chair » ; et il pouvait ajouter en toute loyauté : « Je dis la vérité dans le Christ, je ne mens point; ma conscience m'en rend témoignage par l'Esprit-Saint : ma tristesse est grande et une irrémissible douleur d'enfantement m'oppresse le cœur[1]. » Un jour, le vicomte de Vogüé entendra ce dialogue effrayant et sublime : « Cependant, votre salut individuel...? — Eh ! qu'importe mon salut individuel? C'est au salut collectif de ses frères qu'il faut penser[2]. » — *Optabam enim ego ipse anathema esse a Christo pro fratribus meis*.

Aucune timidité personnelle n'entrait en

1. S. Paul, dans sa lettre aux Romains, ch. 9, vers. 1-3.

2. De Vogüé, *Sous l'horizon*, p. 22. — Un conférencier célèbre, M. Petrov, que le Saint-Synode a naguère « exclu du clergé monacal et dégradé du sacerdoce » pour son attitude à la Douma, fréquentait, avec d'autres jeunes moines, l'Académie ecclésiastique de Saint-Pétersbourg lorsqu'il entendit, vers 1888 chez son professeur-inspecteur, Antoine Khrapovitsky (moine Héliodore, actuellement archevêque orthodoxe de la Volhynie), un dialogue du même genre entre Soloviev et le P. Innocent Figourovsky (actuellement évêque de la mission orthodoxe russe de Chine). Il a raconté cette scène dans le *Rousskoïé Slovo* reproduit par le *Sovremennoïé Slovo* du 20 août/2 septembre 1910.

cause. Dans la même conversation où le vicomte de Vogüé était témoin et acteur, on avertissait Soloviev que, s'il quittait Paris pour rentrer en Russie, il serait infailliblement arrêté et déporté ; on précisait même que des ordres avaient été donnés pour l'interner dans un couvent d'Arkhangel : « Nous l'engagions à différer son départ. — Non, répondit-il ; si je veux que mes idées se répandent, ne dois-je pas aller témoigner pour elles[1] ? » Il était prêt à rendre témoignage à la vérité, en tout ce qu'elle pourrait lui demander.

Nous recueillons le même jugement sous la plume d'un Russe converti, vieillard de très illustre famille, type de courage, d'honneur et de foi. Léontius Pavlovitch de Nicolaï[2], avant de devenir catholique, prêtre et chartreux, s'était couvert de gloire en commandant contre Schamyl le régiment Kabardinsky pendant la guerre du Caucase ; il avait gagné, comme aide de camp général d'Alexandre II, l'amitié de son empereur ;

1. De Vogüé, *ibid.*

2. Né en 1820, mort en 1891. — Dans une lettre adressée au P. Gagarin le 4 février 1881, il précisait les grandes dates de sa vie : « J'ai fait mon abjuration à la Délivrande le 21 juin 1858, fête de S. Louis de Gonzague que j'ai adopté pour patron. J'ai pris l'habit à la Chartreuse le 7 septembre 1868 ; j'ai fait ma profession solennelle le 8 septembre 1873 ; j'ai été ordonné prêtre le 21 mars 1874. »

puis il avait tout sacrifié pour suivre, sous le nom de Père Jean-Louis, la vérité et la croix de Jésus-Christ dans la vie la plus austère. Or il écrivait de la Grande Chartreuse, le 3 janvier 1890 :

« Je comprends très bien les motifs pour lesquels il (Soloviev) s'est maintenu dans une certaine réserve, imposée dans l'intérêt de la mission qu'il a à remplir et qui lui a été confiée d'En-Haut, je n'en doute pas.

« Pour le bien de la cause, il est nécessaire qu'il reste dans le rite oriental, car en passant au rite romain[1], il se serait coupé l'herbe sous le pied en Russie et toute son action eût été paralysée. . . . .

« Je nourrissais l'espoir qu'il *régulariserait* sa situation en faisant quelque démarche... auprès du Saint-Siège afin de dissiper toute espèce de doute. Je considère la présentation de son livre au Saint-Père par Mgr Strossmayer, comme un premier pas dans ce sens. C'est, à mes yeux, une profession de foi ; c'est franc et en même temps habile, vu sa position très délicate et qui l'oblige à user de beaucoup de ménagements en face de tant de pré-

1. « Jamais je ne passerai au *latinisme* », écrivait-il le 8 avril 1886, à l'archimandrite Antoine Vadkovsky, aujourd'hui métropolite orthodoxe de S.-Pétersbourg. — Il a tenu parole.

jugés et de préventions *at home* et de la gent bureaucratique (Pobédonostsev en tête...).

« ... Comme il a été bien inspiré de retourner en Russie et de ne pas écouter les voix de la prudence humaine qui cherchaient à l'en détourner! Cet acte courageux a dû certainement plaire à l'empereur et à tous les hommes de cœur, et il aura augmenté son prestige...

« Oh! quelle grande chose ce serait s'il pouvait donner le branle à cette question de la réunion des Eglises. J'ai la conviction intime, que je partage avec Soloviev, que la Russie serait appelée alors à jouer un rôle providentiel soit en Orient, soit en Occident...

« Je le dis et le redirai toujours : le salut et la grandeur de la Russie dépendent entièrement de la conservation de l'esprit religieux *du peuple* (car les classes soi-disant élevées sont déjà gangrenées), et l'esprit religieux ne peut être entretenu que *par l'Eglise*, telle que Jésus-Christ la veut, c'est-à-dire réunie à l'Eglise universelle et à son chef... M. Soloviev a parfaitement compris cela, et de son vol d'aigle il plane : aussi lui ai-je voué une véritable admiration et une sincère sympathie... Que Dieu bénisse ses efforts[1] ! »

1. *Lettre inédite : Bibliothèque slave* de Bruxelles.

Ces lignes expliquent assez pourquoi Soloviev ne songea jamais à la *latinisation :* elle aurait été à ses yeux, en même temps qu'une infidélité grave à sa mission personnelle, une désobéissance formelle à la volonté des Papes. Ceux-ci n'ont-ils pas proclamé, depuis l'antiquité chrétienne jusqu'à nos jours, la légitimité et l'inviolable sainteté des rites orientaux ? N'ont-ils point interdit de conseiller les changements de rite ? — Soloviev entendait donc être membre de l'Eglise universelle, de l'Eglise Catholique Romaine, mais non un membre *latin :* « C'est l'Eglise *de Rome*, et non l'Eglise *latine*, qui est *mater et magistra omnium Ecclesiarum ;* c'est l'évêque de Rome et non le patriarche de l'Occident qui parle infailliblement *ex cathedra ;* et il ne faut pas oublier qu'il y eut un temps où les Evêques de Rome étaient aussi des grecs [1]. »

D'autre part, la persécution organisée par la bureaucratie russe avait tué en Russie tous les rameaux qui, sans être latins, se rattachaient visiblement au grand arbre romain ; elle empêchait absolument leur renais-

1. *Lettre sur l'Union des Eglises...*, p. 12. — Le texte a été mal reproduit dans le volume de M. Radlov, *Correspondance*, I, p. 188 ; la dernière phrase a été remplacée par cette autre : « Il y avait un temps où l'Evêque de Rome parlait grec. »

sance. De cette intransigeance résultait pour Soloviev l'impossibilité de conformer en Russie sa pratique religieuse avec la profession de foi qu'il avait proclamée très haut. Aussi multipliait-il ses instances pour que la liberté des rites orientaux fût garantie par l'Etat Russe aux communautés chrétiennes, indépendantes du Saint-Synode.

Une parcelle de cette liberté a été reconnue par les lois constitutionnelles et organiques de 1904 et 1905. Soloviev était mort depuis quatre ans. Sa démarche décisive, si elle avait eu lieu, avait dû nécessairement demeurer secrète.

Ses amis savaient seulement que cet homme de foi, irréprochable dans ses mœurs, pieux, austère et bon ne s'approchait plus des sacrements dans l'Eglise Orthodoxe. Tombé gravement malade en 1892, il les avait reçus pour la dernière fois dans la paroisse de la Trinité, des mains du P. Orlov. Depuis lors il s'abstenait. Un avis secret avait d'ailleurs interdit au clergé de donner encore la communion à ce « suspect ».

Les esprits avertis qui connaissaient le respect enthousiaste et l'admiration aimante de Soloviev pour la Sainte Eucharistie devinaient en son âme un mystère douloureux, mais le secret leur échappait.

Ce mystère vient d'être enfin révélé à l'occasion du dixième anniversaire de la mort de Soloviev. Voici les faits affirmés en 1910.

Un prêtre, ordonné dans l'Eglise officielle de Russie, mais uni depuis 1893 à l'Eglise Catholique, M. Nicolas Tolstoï, continua naturellement d'exercer son ministère selon le rite oriental paléoslave [1]. L'autorisation qu'il obtint de séjourner parfois en Russie, leva pour Soloviev le dernier obstacle. « Celui qui a tant prêché l'union avec Rome parmi ses compatriotes a aussi prêché d'exemple et a fait l'adhésion complète à l'Eglise Romaine dans la chapelle Notre-Dame de Lourdes à Moscou, le 18 février 1896, le deuxième dimanche de carême en présence de plusieurs témoins [2]. »

Des journaux russes, comme le *Tserkov*, le *Rousskoïé Slovo* et le *Sovremennoïé Slovo* ont précisé cette information [3]. Il n'y eut point d'abjuration proprement dite : elle avait été jugée inutile. Soloviev lut solennellement sa

1. Le 13 novembre 1910 l'Eglise de San Lorenzo di Monti à Rome, destinée aux catholiques de ce rite, a été solennellement inaugurée par une messe pontificale. Le curé est un prêtre russe, M. Verighine, fidèle observateur de la liturgie paléoslave.

2. Article de M. Nicolas Tolstoï dans *L'Univers* du 9 septembre 1910.

3. Notamment dans les numéros des 20 et 23 août/2 et 5 septembre 1910.

profession de foi; il ajouta la déclaration que nous avons citée plus haut : « Comme membre de la vraie et vénérable Eglise orthodoxe orientale ou gréco-russe qui ne parle pas par un synode anticanonique ni par des employés du pouvoir séculier..., je reconnais pour juge suprême en matière de religion... l'apôtre Pierre qui vit dans ses successeurs et qui n'a pas entendu en vain les paroles du Seigneur [1]... » Cette formule, imprimée par lui en 1889, précisait nettement ce que signifiaient ses réponses : « J'appartiens à la vraie Eglise orthodoxe; car c'est pour professer, dans son intégrité, l'Orthodoxie traditionnelle que, sans être latin, je reconnais Rome pour centre du christianisme universel. »

Les témoins de ce rapprochement entre « le Russe de l'avenir [2] » et Rome étaient les membres de la famille de M. N. Tolstoï, ses servants et quelques personnalités éminentes de Saint-Pétersbourg et de Moscou. Le lendemain, M. N. Tolstoï était arrêté; mais, dit-il, on facilita son évasion. Quelques jours plus tard, il était à Rome pour présenter au Saint-Père les hommages de son nouveau fils spirituel. Du moins Soloviev le crut et pensa que Léon XIII avait approuvé ce qui avait été fait.

1. Voir plus haut, p. 260.
2. DOSTOIEVSKY, *Les Frères Karamazov*.

On dit que plusieurs admirateurs de Soloviev, gagnés par ses œuvres et par son exemple, ne se contentèrent pas de compléter et de dilater jusqu'à la catholicité de la foi et de la charité le christianisme individuel de leur vie intime; ils auraient même prié Rome de leur donner Soloviev pour premier évêque.

C'était marcher trop vite. Léon XIII qui avait conféré la pourpre à Newman, aurait agréé le choix, dit-on, mais remis l'exécution à des temps meilleurs. Avant l'apparition de ces jours plus libres, Vladimir Serguiévitch Soloviev mourait, simple laïque. Quand il s'éteignit brusquement, au cours d'un voyage, dans une maison de campagne du prince Troubetzkoï, à Ouskoïé, le seul prêtre qu'on put appeler fut le curé orthodoxe du village, M. S. A. Biélaïev. En pareil cas, tout catholique a le droit et presque le devoir de prudence de solliciter absolution et viatique : Soloviev mourant, purifié par ce don suprême de Dieu, ne rétracta rien[1].

1. Voici, d'après le prêtre orthodoxe N. Kolossof, le récit qu'il reçut du confesseur, à la fin de 1910, dans l'hôpital Sokolny (*Moskovskia Viédomosti*, 3/16 novembre 1910) : « ... Soloviev me dit que, plusieurs années auparavant [le nombre donné *trois* devrait être changé en *huit*], son dernier confesseur orthodoxe lui avait refusé l'absolution pour une *question dogmatique; Soloviev ne m'a pas dit laquelle.* » Le

Elles sont donc aussi mal fondées l'une et l'autre, les deux impressions contradictoires de certains extrémistes : la joie de ceux qui parlent d'un retour à l'Eglise officielle, la colère de ceux qui taxent d'hypocrisie cet « évêque catholique »... imaginaire.

Est-elle mieux fondée l'impression qui se dégage d'une page publiée, en février 1911, dans le *Messager Historique* de Saint-Pétersbourg? M. Gnédine[1] a connu Vladimir Soloviev et son frère aîné, Vsévolod Serguiévitch, entre les années 1870-1880 : il leur lisait ses œuvres que « les deux frères admiraient avec un enthousiasme délirant[2] »; plus tard, il les rencontra dans les bureaux des grands périodiques russes, puis il les perdit de vue. Or, dit-il, je fus un jour abordé brusquement par Vsévolod : « Tu sais mon ennui? Mon frère a passé publiquement au catholicisme, afin de recevoir l'Eucharistie que notre Eglise lui refusait par châtiment. » — Si cette conversation, rapportée quinze ans après les événements et six mois seulement après les récits de M. N. Tolstoï, s'arrêtait là, nous

moribond ajouta que ce refus avait été légitime. Nous ne voulons pas discuter ce témoignage; les mots, soulignés par nous suffisent à prouver que Soloviev, en désavouant ses péchés, ne rétracta pas ses conclusions de théologien.

1. *Silhouettes de la fin du XIXe siècle*, p. 458-488.
2. *Ibid.*, p. 474.

penserions qu'elle fut étrange, indiscrète, imprudente, mais possible : le fait affirmé était exact. Mais la suite nous laisse rêveurs. Vsévolod Soloviev aurait ajouté, pour compléter ses confidences : « Pis que cela. J'ai une lettre où Rome propose à mon frère la dignité sacerdotale. Mais Vladimir a répondu : Je ne puis m'accommoder que d'un chapeau de cardinal. » Et Vsévolod se serait esquivé en concluant gravement : « Il sera cardinal, n'oubliez pas ce que je vous dis. » Sans doute, Vsévolod Soloviev était singulièrement ému ce jour-là, et son interlocuteur aussi : admettons-le, puisque cette émotion des deux romanciers excuse un récit qui confond le domaine de la mémoire et celui de l'imagination. Le ton général de M. Gnédine, assez malveillant à l'égard de Soloviev, n'augmente la vraisemblance ni de la proposition romaine ni de la réponse qu'elle aurait reçue. Ceux qui connaissent un peu les usages de la Cour pontificale, ceux qui ont pris le moindre contact avec la pensée de Soloviev souriront... « de la prophétie de Vsévolod » ; ils sauront gré à M. Gnédine d'avoir ajouté : « Cette prophétie ne s'accomplit pas. Soloviev mourut simple uniate[1]. »

1. *Ibid.*, p. 478.

M. Nicolas Engelhardt avait raison de railler doucement ces extrémistes dans le *Novoïé Vrémia*[1]. Les calomnies de ces « feuilles jaunes et des Bulletins diocésains », écrivait-il, ne saliront pas celui qui devient en Russie plus qu'évêque — puisqu'il est pour nous « comme un pape dans le domaine universel de l'intelligence et de la pensée ». Les esprits profonds, comme M. Pertsov[2], ne peuvent s'étonner que l'âme loyale de Soloviev ait mis d'accord, dès qu'elle le put, sa pratique et sa foi.

Pour agir comme pour différer, il n'écouta certainement que sa conscience. Depuis longtemps aucune raison égoïste, aucun intérêt humain n'influait plus sur ses décisions ; tout le détail de sa conduite s'inspirait d'un seul désir : rendre honneur à Dieu en ramenant vers lui, par le Christ, les âmes. « Je ne fonde pas *mon* Ecole [philosophique]. Mais en voyant s'étendre les déformations ennemies du christianisme, je regarde comme mon devoir de manifester, dans l'idée fondamentale du Royaume de Dieu, ce que doit être la plénitude de la vie humaine — individuelle, sociale et politique, — destinée à être par le

1. 21 août/3 septembre 1910.

2. *Novoïé Vrémia*, notamment 9/22 décembre 1909, 31 juillet/13 août 1910.

Christ pleinement unie à la divinité, grâce à l'Eglise vivante[1]. »

III

Un livre russe qu'il commença vers 1882 révèle les principes directeurs qu'il suivit dès lors constamment. *Les Fondements religieux* ou, d'après la troisième édition, *Les Fondements spirituels de la vie* [2], manifestent un peu l'intimité profonde de son âme. Le résumé de cette œuvre conclura logiquement notre étude. Là, en effet, nous trouverons la réponse à des questions que le lecteur se sera posées sans doute depuis longtemps : Dans quelles vues cet homme supérieur a-t-il orienté toutes ses activités vers la conquête spéculative et pratique d'une philosophie intégrale ? Par quels exercices de conscience a-t-il si merveilleusement mis en valeur harmonieuse toutes ses ressources intellectuelles, morales et religieuses ? D'un mot, par quelle discipline méthodique a-t-il développé en lui, de si éminente façon, « l'esprit » ?

La préface débute par une constatation bien nette : « Raison et conscience nous mon-

1. *Contrefaçons du Christianisme*, VI, p. 308. Cité par M. Pertsov dans son article du 9 décembre 1909.
2. T. III, p. 270-382.

trent notre vie mortelle comme mauvaise et inconsistante. » Au lieu de conclure au pessimisme avec ses anciens maîtres, Soloviev, qui avait alors vingt-neuf ans, ajoute : « Raison et conscience requièrent une amélioration de cette vie. Pour ce faire, il faut chercher hors de la vie. Ce levier supérieur à la vie, la foi le montre au croyant dans la religion. » Ainsi la vie spirituelle suppose au moins la foi en Dieu, la conviction que « la religion doit régénérer et sanctifier notre vie, la relier à la vie divine : œuvre de Dieu avant tout, mais ne pouvant s'accomplir sans nous ».

Pourtant, même parmi les croyants, « nous vivons en général sans Dieu ou contre lui, insouciants des autres hommes, esclaves de la nature inférieure... Or, la vraie vie exigerait précisément l'attitude contraire : soumission libre à Dieu, union mutuelle des âmes, et domination sur la nature. La première de ces dispositions doit s'inaugurer par la prière, la deuxième par la bienfaisance, et la troisième par cet affranchissement qui consiste à refréner les tendances et les passions inférieures[1]. »

Prière, commisération fraternelle, absti-

1. *Ibid.*, p. 270-271.

nence des désirs inférieurs, voilà donc, du point de vue individuel, les trois éléments fondamentaux de nos relations avec Dieu notre maître et notre père, maître et père de nos frères, maître et fin de la création matérielle.

La pratique de ces devoirs individuels, établis et expliqués dans une première partie, produira naturellement la fidélité aux devoirs collectifs qui s'imposent à l'homme comme être social. « Toute pensée, toute philosophie cherche l'Unité. Or ce qui donne au monde sa véritable unité comme son existence, c'est la réalité puissante, vivante et personnelle de Dieu. Son unité active s'est révélée à nous dans ses œuvres mais surtout dans la manifestation qui unifia la Majesté divine, l'esprit humain et la matière corporelle, dans la personne théandrique du Christ en qui habite corporellement la plénitude de la Divinité... Mais de même que nous n'aurions pas sans le Christ la Vérité de Dieu, de même nous ne connaîtrions pas la vérité du Christ s'il restait pour nous un simple souvenir historique : ce n'est pas seulement dans le passé, c'est dans le présent et en dehors des limites ordinaires de nos vies humaines que le Christ doit nous être présenté avec sa réalité vivante : il nous est ainsi pré-

senté dans l'Eglise. Ceux qui pensent obtenir personnellement et sans intermédiaire la pleine et définitive révélation du Christ, ne sont *pas mûrs*[1] pour cette révélation : ils prennent pour le Christ des fantômes de leur imagination. Nous devons chercher la plénitude du Christ non pas dans notre sphère individuelle, mais dans sa sphère à lui qui est universelle, dans l'Eglise[2]. »

Deux parties donc dans cette œuvre : toutes deux examinent les relations de l'homme avec Dieu, la première ses relations individuelles, la seconde ses relations sociales. La conclusion de la préface indique leur synthèse dans un précepte, souligné par Soloviev : « Prie Dieu, fais du bien aux hommes, dompte tes instincts; unis-toi intérieurement à la vie théandrique du Christ, reconnais sa présence active dans l'Eglise et fixe-toi pour but de porter son Esprit dans tous les domaines de la vie humaine et naturelle, pour que s'accomplisse par nous le but théandrique du Créateur, pour que le ciel s'unisse à la terre[3]. »

Dans la première partie, avant d'expliquer la nature de la prière, Soloviev rappelle

1. Souligné par Soloviev.
2. *Ibid.*, p. 272.
3. *Ibid.*, p. 273.

pourquoi l'homme doit « croire » en Dieu. Ses désirs spontanés vers l'immortalité et la justice lui ont manifesté un Bien qui ne découle ni de sa raison individuelle ni de la nature cosmique. Il comprend donc qu'il n'a point le droit de vivre sans souci de ce Bien; l'obligation de « croire » en Dieu lui est révélée. Mais cette foi, supérieure aux prises empiriques de notre raison, doit en même temps nous être donnée par ce Bien et en même temps ne pas violenter notre liberté.

De là, par le sentiment de notre impuissance, la nécessité de recourir à la prière. Celui qui croit au Bien, constatant qu'il n'a rien de bon en lui-même et par lui-même, prie ; c'est-à-dire, il désire s'unir au Bien par essence, il lui livre sa volonté : et ce sacrifice spirituel est la prière. « On peut ne pas croire au Bien : c'est la mort spirituelle; croire à soi-même comme à la source du Bien, c'est folie. La vraie sagesse et le principe de la perfection morale, c'est croire à la source divine du bien, croire au Bien, et Le prier *en lui livrant sa volonté en tout*[1]. » — Ainsi l'enseigne le *Pater*.

Un des morceaux les plus remarquables de cette première partie, c'est, dans le long

1. *Ibid.*, p. 274-284.

et beau commentaire du *Pater*, l'analyse des trois tentations qui successivement menacent l'homme spirituel et qu'il vaincra seulement par une disposition appropriée de recours à Dieu. Nous choisissons quelques fragments.

La première tentation venait du corps ; elle prétextait que l'homme spirituel devient supérieur au bien et au mal et ne peut plus être souillé. Vaincue, elle fait place à une autre : « Après que l'homme spirituel a déjoué la tentation de la chair, survient celle de l'esprit. — Tu as reconnu la vérité, en toi est née la vraie vie. Voilà qui n'est pas donné à tous. Les autres ne connaissent pas la vérité, tu le vois bien, et la vraie vie leur est étrangère. Bien que la vérité ne sorte pas de toi (comme la première tentation l'insinuait), elle est à toi pourtant... Aux autres, il n'a pas été donné de recevoir la vraie vie, mais à toi !... C'est donc que tu étais déjà meilleur et plus haut que les autres. Et maintenant[1] !... » Cette tentation de suffisance et d'amour-propre tend à remplacer le souci d'*être* par celui de *paraître* : son attrait a séduit des hommes de valeur et de mérite, il les a changés en fondateurs de sectes, en hérésiarques ou en promoteurs de séparatismes nationaux. A ses assauts

1. *Ibid.*, p. 296-297.

l'homme vraiment spirituel, celui qui se tourne vers Dieu dans la prière, répond avec calme : « La Vérité est, en soi et de soi, éternelle, infinie, parfaite. Notre esprit n'en est jamais que participant... En elle, rien d'égoïste... Si donc je regarde cette vérité comme mon bien propre, au point d'en tirer prétexte pour me rengorger et me préférer aux autres, je prouve que je ne suis pas encore dans la Vérité. » Comment la Vérité serait-elle dans l'orgueilleux — *Veritas in eo non est* — puisqu'elle « ne peut être reconnue que sur le fondement de l'humilité et de l'abnégation[1] » ?

L'ambition est la troisième tentation. Elle essaie d'exalter le vouloir. « Prétends à la puissance — pour faire régner le bien, dit-elle. Les hommes ignorent la Vérité ; acquiers l'influence pour les soumettre à Dieu. » L'homme spirituel répond : « Oui, je dois collaborer au salut du monde et à sa soumission pratique devant son principe divin. Mais il est faux que je doive, pour cela, chercher à dominer dans le monde... Si je veux vraiment l'œuvre de Dieu, au nom de Dieu et selon son vouloir divin, je n'ai pas le droit de *chercher* cette domination personnelle, je ne dois rien

1. *Ibid.*, p. 297-298.

faire *pour* l'obtenir. Je crois en Dieu, je désire accomplir son œuvre, je souhaite que son règne arrive, j'y contribue selon qu'il m'a été donné, pas autrement : car je ne connais ni les secrets de l'économie divine, ni les voies de sa providence et les plans de sa sagesse. Je ne les connais pas sur moi, je ne les connais pas sur le monde... J'ai donc à promouvoir la gloire de Dieu et le salut du monde par les moyens qui me sont confiés, en même temps qu'à *patienter* jusqu'à leur avènement en moi et sur le monde selon les desseins de Dieu : ainsi, au lieu d'accroître moi-même le mal, je l'atténuerai autour de moi par la douceur et la bonté[1]. »

Ainsi l'homme spirituel déjoue toute tentation par la prière. Car, devant Dieu, il constate sans peine que sa vie intérieure commence seulement. Il est en Dieu et Dieu est en lui, c'est vrai, mais tout ce qui est en lui, n'est pas encore de Dieu. Cette vérité que Dieu maintient en pleine lumière pour l'homme de prière dissipe tous les sophismes de l'amour-propre, particulariste et donc ennemi du Bien, du divin[2].

L'exercice de la miséricorde et du sacrifice complétera l'œuvre de la prière. L'Eucharistie

1. *Ibid.*, p. 299.
2. *Ibid.*, p. 300-301.

synthétise en perfection l'absolue prière, l'absolue miséricorde, l'absolu sacrifice[1].

Il apparaît déjà que la religion ne peut rester affaire purement individuelle. Elle est nécessairement sociale; la collectivité humaine tout entière est appelée à s'unir à Dieu et à sa volonté. Comment la guider vers cet idéal?

Incapables de réaliser par eux-mêmes cette union dont ils ne concevraient même pas les grandeurs sans la révélation, les hommes peuvent bien en contempler un modèle inimitable dans le Verbe incarné, dans son activité théandrique de médiateur, dans sa résurrection surtout[2] ; mais, s'ils trouvent dans la communion eucharistique un moyen tout-puissant de développer en eux la vie divine, ils ne peuvent cependant lui être incorporés que par l'*Eglise*[3]. Le but de l'Eglise, c'est précisément d'unir les hommes à Dieu, c'est leur sainteté.

« Cette sainteté ne peut être absolument parfaite ou achevée dans aucun des membres visibles de l'Eglise ; elle ne cesse pas toutefois de se répandre continuellement du Christ

1. *Ibid.*, p. 310-311. — Cf. p. 304-317.
2. Partie II, chap. I, p. 319-347.
3. *Ibid.*, chap. II, p. 347-368.

sur l'Eglise par l'intermédiaire de la très sainte Vierge sans tache et par l'invisible Eglise des Saints[1]. Ainsi donc, « sanctifiés par l'Eglise sans que nos péchés la souillent en tant qu'Eglise, nous devons accepter pour elle *de perdre notre âme*, de perdre l'isolement de notre moi humain, pour retrouver notre âme — élargie par la charité universaliste et surhumanisée par l'union avec Dieu ». Ce détachement est naturel aux simples ; il coûte plus à l'homme d'études, mais il lui est d'autant plus obligatoire que ses lumières sur la vérité peuvent être plus nombreuses... s'il a bonne volonté[2].

Il ne sera pas surpris de trouver, autour du dogme divin et immuable, des éclaircissements humains progressifs, — des faiblesses coupables au sein de la hiérarchie divinement instituée, — et, pour chacun des sept sacrements, tout un ensemble d'actions visibles rajoutées au rite essentiel qu'elles font mieux comprendre des fidèles[3].

Des accroissements dans la *manifestation* de la hiérarchie, de la vérité et des sacrements ne permettent donc pas de condamner une Eglise, par « Orthodoxie ». Ils sont à louer, au

1. *Ibid.*, p. 351-352.
2. *Ibid.*, p. 352-357.
3. *Ibid.*, p. 349.

contraire, pourvu que, par eux, soit mieux mise en lumière la caractéristique essentielle de la vraie Eglise du Christ, l'universalisme. Sans eux, l'Eglise ne pourrait plus apparaître selon le vouloir divin et se manifester comme *voie* par sa hiérarchie apostolique toujours visible, comme *vérité* par l'unité de son dogme infailliblement promulgué, comme *vie* enfin par ses sacrements, sanctificateurs de tous ceux qui s'en approchent avec bonne volonté. Or, cette triple manifestation est requise, puisque l'Eglise, fondée par Jésus-Christ pour unir à Dieu la collectivité humaine, doit nécessairement, dans le temps comme dans l'espace, être universelle, *catholique* [1].

Mais cette société catholique qui vit au milieu des sociétés nationales et les respecte, ne va-t-elle pas heurter les étroitesses des nationalismes aussi bien que les égoïsmes individuels? Comment donc régler les rapports des sociétés partielles et de leurs gouvernements avec l'Eglise? C'est l'objet du dernier chapitre [2]. — « Dans l'Etat chrétien, la puissance souveraine existe, mais, loin d'être une divinisation du caprice humain, elle est une obligation spéciale de servir la volonté divine. Le représentant du pouvoir dans l'état

1. *Ibid.*, p. 359-368.
2. *Ibid.*, p. 368-380.

chrétien n'est pas seulement, comme les Césars païens, un dépositaire de tous les droits : il est, par-dessus tout, le porteur de toutes les obligations d'un groupement chrétien particulier envers l'Église, c'est-à-dire envers l'action de Dieu sur terre[1]. » Cette vérité réglera les rapports de l'homme spirituel avec le pouvoir civil.

Après ce long exposé, Soloviev condensait sa pensée en une magnifique conclusion où nous pouvons lire ce qui fut le principe directeur de toute son activité, du moins pendant ses quinze dernières années. Elle est intitulée l'*Exemple du Christ comme contrôle de la conscience*, et débute ainsi : « Le but suprême de la moralité individuelle et sociale, ce serait que le Christ en qui la plénitude de la divinité habite corporellement, fût recopié en tous et en tout. Chacun de nous peut contribuer à faire avancer la réalisation de cet idéal, si nous reproduisons nous-mêmes le Christ dans notre activité personnelle et sociale[2]. »

Voici maintenant la règle pratique : « Avant toute décision importante, évoquons en notre âme l'image du Christ, concentrons sur elle notre attention et demandons-nous : « Accom-

1. *Ibid.*, p. 373.
2. *Ibid.*, p. 381.

« plirait-il cette action, Lui? » — Ou, en d'au-
« tres termes : « Va-t-il l'approuver ou non?
« Va-t-il, pour cette œuvre, me bénir ou
« non? »

Soloviev ajoutait : « Je propose à tous cette règle, elle ne trompe pas. En chaque cas douteux, dès que la possibilité d'un choix vous est offerte, souvenez-vous du Christ, représentez-vous sa personne vivante, comme elle l'est véritablement, et confiez-lui tout le poids de vos doutes... Que les hommes de bonne volonté, comme individus, comme facteurs sociaux, comme directeurs des hommes et des peuples, appliquent ce contrôle et ils pourront réellement au nom de la Vérité, montrer à d'autres la route vers Dieu[1]. »

Soloviev avait trente ans quand il écrivait ces fortes lignes. Leur fermeté même atteste qu'il les mettait en pratique depuis longtemps. Toute la suite de sa vie le montre fidèle à vivre lui-même, comme il le conseillait aux autres, sous le regard et dans l'intimité du Christ. Ce Christ, il l'a cherché dans son Eglise universelle, il l'a trouvé; il continuera de le montrer aux autres. Son visage même, au dire du vicomte de Vogüé, faisait penser au Christ;

1. *Ibid.*, p. 382.

sa parole faisait aimer le Christ, son exemple doit susciter des imitateurs du Christ !

Dans le *Messager de l'Europe*, M. B. Spassovitch écrivait le 3 décembre 1900 : « A sa principale idée pratique, l'union des Eglises, tous ses contemporains se sont montrés indifférents. Personne ne l'a suivi. Pourtant si la vie des peuples se définit par leur religion, il faut bien avouer l'importance du catholicisme romain. Qu'on divise l'Europe en deux groupes : il paraît hors de doute que l'Europe catholique l'emporte en valeur morale et spirituelle sur les anticatholiques : la conception mondiale d'un Dante Alighieri monte, plus droit, vers plus de progrès que celle d'un Büchner, un saint François d'Assise est d'autre valeur qu'un Lassalle, et l'esprit de Jeanne d'Arc ne supporte même pas la comparaison d'une Louise Michel[1]. »

Dix ans plus tard, le 31 juillet/13 août 1910, M. Pertsov constatait dans le *Novoïé Vrémia* le revirement produit par l'influence de Soloviev : « Il semble qu'il écrivait encore hier. C'est l'écrivain le plus « contemporain », le plus à l'esprit du jour. Durant sa vie, il semblait hors du temps ; maintenant on forme partout des cercles, des comités, des associa-

1. *Messager de l'Europe*, 3 déc. 1900, p. 221, cf. p. 237.

tions *Vladimir Soloviev*... : c'est que maintenant l'attention s'est portée sur les thèmes qui absorbèrent tout son effort, sur la valeur mystique et religieuse de la vie :

Ah ! dans la profondeur des questions,
La question est unique : Dieu l'a posée ! »

Celui qui l'a posée, cette unique question, la résout aussi. Dieu, disait Soloviev, l'Infini immuable se donne à nous par le Christ, et le Christ par l'Eglise. Dès lors, quelle allégresse !

Dieu est ici !
Maintenant, parmi les frivolités éphémères,
Dans le ruissellement des soucis troubles
Qui font notre vie,
Un mystère plein de joie dilate nos cœurs :
Le mal est sans force, à nous l'éternité,
Avec nous est Dieu.

Безсильно зло, мы вѣчны, съ нами Богъ.

TABLE

Cum licentia. — Imprimatur

Parisiis, du 21ª Aprilis 1911

G. Lefebvre,

Vic. gen.

Paris. — Imp. Levé, rue Cassette, 17. — S.



